JAN ASSMANN

EGIPTO

HISTORIA DE UN SENTIDO

ABADA EDITORES

JAN ASSMANN

Egipto
Historia de un sentido

traducción
JOAQUÍN CHAMORRO MIELKE

revisión técnica
ANTONIO PÉREZ LARGACHA

LECTURAS
Serie Historia Antigua

IMAGEN DE CUBIERTA: Sesostris III, frag., *ca.* 1850 a.C.
(Metropolitan Museum, NY)
TÍTULO ORIGINAL: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*

Creative Commons

© Carl Hanser Verlag München Wien 1996
© ABADA EDITORES, S.L., 2005
para todos los países de lengua española

Plaza de Jesús, 5
28014 Madrid
Tel.: 914 296 882
fax: 914 297 507
E-mail: abada@abadaeditores.com

diseño ESTUDIO JOAQUÍN GALLEG

producción GUADALUPE GISBERT

ISBN 84-96258-45-9
depósito legal M-22.162-2005

preimpresión Carmen Arjona
impresión LAVEL, S.A.

PRÓLOGO

«Lamento la imposibilidad de una historia de la evolución espiritual de Egipto», anotaba Jacob Burckhardt en 1868 para su lección «Sobre el estudio de la historia», y añadía entre paréntesis: «a lo sumo en forma hipotética; como novela»[1]. El presente libro asume este proyecto imposible, de todos modos admitido entre paréntesis y en «forma hipotética».

Evidentemente, los conceptos «espíritu» y «evolución» pertenecen al paradigma de una filosofía de la historia que hoy nos es ajena. Mientras que la palabra «espíritu» nos sugiere algo que en cierto modo anima desde dentro las culturas, los pueblos y las épocas y que se expresa en sus producciones, lo que aquí entendemos por «sentido» es algo que pertenece a estas mismas producciones, algo que antes que nada estas mismas culturas construyen y generan. El ensayo de una «historia del sentido», que se orienta de un modo muy general a la correlacción establecida por Niklas Luhmann de estructura social y estructura semántica[2], sustituye el enfático *singulare tantum* del «espíritu» hegeliano por un concepto de sentido que sólo existe en plural: como la pluralidad irreductible de «formaciones de sentido» o «paradigmas semánticos» que se impusieron, fueron

1 Jacob Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, «Weltgeschichtliche Betrachtungen», ed. de Peter Ganz, Múnich, 1982, 149; *cfr. Weltgeschichtliche Betrachtungen*, ed. de J. Oeri, Berlín/Stuttgart, 1905, 23; Kröner-Ausgabe, ed. de Rudolf Marx, Stuttgart, 1978, 24.

2 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* I-III, Frankfurt a. M., 1980-1989. Sobre el concepto de sentido en Luhmann, *cfr.* «Sinn als Grundbegriff der Soziologie».

suprimidos, influyeron y fueron heredados en la pluralidad de las culturas y en la sucesión de las épocas. En este libro se intenta describir, en su nacimiento y desarrollo, ciertas formaciones de sentido que emergieron en el antiguo Egipto, y de enlazar así, desde formas de pensar y conceptos de nuestro siglo, con planteamientos que Jacob Burckhardt había considerado en su «Estudio de la historia». Al sustituir la conjunción de Burckhardt de «espíritu e historia» por la de «sentido e historia» preguntamos, enteramente en su sentido, por el marco de condiciones mentales e intelectuales, religiosas, culturales y políticas del actuar, cuyas huellas, mensajes y recuerdos constituyen el objeto de la historiografía. Al tratarse de ideas que son articuladas y reflejadas en textos e imágenes, nos movemos en el espacio de lo que Burckhardt había concebido como «espíritu»; pero ampliamos el marco de condiciones del actuar y vivir también a actitudes más fundamentales, que constituyen lo que se llama «mentalidad», y que de forma implícita se hallan en la base de los textos, las imágenes y la praxis histórica sin llegar a ser desplegadas y reflejadas de manera explícita.

En la presente historia de Egipto, este marco de condiciones sólo puede apreciarse, cuando apreciarse puede, y de manera plenamente justificada, como constituyendo un segundo plano. Aquí se invierte la relación entre primero y segundo plano. Los datos de la historia de los acontecimientos constituyen el segundo plano, y son reducidos al armazón de lo que es lo más importante. La historia misma interesa aquí sobre todo en sus encrucijadas, que corresponden a transformaciones de la formación de sentido dominante. Las formaciones de sentido o paradigmas semánticos, en cambio, constituyen el primer plano de la descripción. Su sucesión puede entenderse como «evolución» si se renuncia a querer reconocer en ella un movimiento monodireccional dirigido en línea recta, como progreso o decadencia, hacia una meta. Si en estos cambios puede apreciarse un cierto grado de coherencia, ello se debe a la memoria cultural, que siempre podrá reactivar elementos de sentido del pasado almacenados en los medios de la escritura y la imagen e incluirlos en la formación de sentido del presente.

Las encrucijadas nos aclaran de qué manera sentido e historia se hallan emparejados. Basta con que nos fijemos en nuestra propia historia, en la que hallamos las encrucijadas de los años 1789 y 1989. En ambos casos reconocemos acontecimientos que implican trans-

formaciones históricas profundas –la Revolución Francesa, el colapso del mundo socialista–, cambios de paradigmas semánticos. El sentido de la historia se modifica cada vez de manera dramática y nos hace ver la relatividad de la historia. El concepto «historia» como singular colectivo surgió por vez primera, como ha mostrado Reinhart Koselleck, en los decenios de la Revolución Francesa; doscientos años después se habla de «despertar» o de «fin» de la historia. Lo que en la segunda mitad del siglo XVIII nace como formación de sentido es el historicismo, la historización total de la realidad, el devenir relativo e histórico de todas las cosas –con excepción de la «historia» misma. Lo que frente a ello ha cobrado renovada actualidad en la inmediata posguerra de la Segunda Guerra Mundial y en los años en torno a 1989 es justamente esa relativización de lo histórico mismo. Desde el siglo XVIII podemos pensar en las categorías de «historia», y no sólo en historias particulares. En los años siguientes a 1945 surgen intentos y proyectos de pensar la historia desde lo contrario de ella, esto es, de desarrollar conceptos de no-historia y de pos-historia y de relativizar el concepto tradicional de historia haciendo referencia a lo contrario de ella.

En este sentido, la historia ya no se nos presenta hoy como un parámetro abstracto, inmodificable, sino como una forma cultural que cambia en sus estados de agregación y en su *tempo* junto con los marcos de sentido de la sociedad. Historia y sentido van emparejados. Por eso es la historia un asunto profundamente humano. Nosotros la producimos al producir sentido. Una «historia del sentido» tematiza la historia como forma cultural, el curso histórico de cuyos acontecimientos constituye el segundo plano, y los discursos que instituyen y reflejan el sentido, el primer plano.

El proyecto de una historia de Egipto enfocada como historia del sentido se centra así en el contexto de las experiencias de una época histórica, la que constituye el tema de este libro. Pero, en un sentido ya más concreto, ha sido el efecto dos estímulos exteriores. Jörn Rüsen me invitó en el año 1992 a participar en un proyecto sobre «formación histórica del sentido». Esta participación finalmente no se produjo en la forma prevista de una estancia de un año en Bielefeld por motivos que no hacen al caso, pero la incitación a ocuparme con la historia de Egipto desde la categoría de «formación de sentido» había quedado de tal modo prendida en mi pensamiento, que ya no pude olvidarme de aquel tema. En el mismo año, Christian

Meier desarrolló el plan de una «Historia universal en ensayos», y la editorial Carl Hanser se interesó por un ensayo de esta clase sobre Egipto. Tal ensayo me pareció entonces la forma apropiada para un esbozo de la formación histórica del sentido en el antiguo Egipto. El marco del ensayo ha quedado aquí drásticamente desbordado, pero no la forma ensayística del «ensayo». El antiguo Egipto nos es todavía demasiado extraño para poder ser mostrado como algo ampliamente conocido únicamente bajo una nueva luz. Lo más difícil en un ensayo como éste no es el comienzo, sino el final. ¿Cuándo y cómo poner el punto final a la vista de los bordes, por todas partes deshilachados, del tema y declararloconcluido? Aquí he de expresar mi gratitud principalmente a Eginhard Hora, cuya lectura crítica y estimulante ha conformado el texto en puntos decisivos. Su inteligente lápiz ha podado el texto de excrecencias superfluas, y su autoridad le ha puesto un punto final.

Amplios fragmentos del manuscrito fueron redactadas en el J. Paul Getty Center de Santa Monica y deben numerosas sugerencias y aclaraciones a las discusiones allí mantenidas, especialmente con Salvatore Settis, Carlo Ginzburg, Jacques Revel, Krzysztof Pomian y Louise A. Hitchcock, que también me han ayudado a procurarme ciertos libros. A todos ellos, mi agradecimiento.

HEIDELBERG, OCTUBRE DE 1995

INTRODUCCIÓN

La forma con sentido de la historia

1. LAS ARAÑAS Y LAS TELAS

Historia patente e historia oculta

La historia tiene dos caras. Una está vuelta hacia nosotros, la otra está oculta. La cara de la historia vuelta hacia nosotros es la resultante de la acción y el recuerdo. Es la historia que recordamos porque la hemos planeado, efectuado, experimentado y padecido. La cara oculta de la historia no es lo que nosotros hemos olvidado, sino lo que nunca hemos recordado. Son aquellos fenómenos caracterizados por el cambio lento, la larga duración y los procesos inapreciables que quedan ocultos a sus contemporáneos y solamente se revelan a la mirada analítica del investigador. La historia recordada y la oculta se relacionan entre sí como la anamnesis del paciente y el diagnóstico del médico.

Hasta bien entrado el siglo XVIII se entendía por historiografía el registro de la historia recordada. Hasta entonces nadie se habría interesado por un tema como, por ejemplo, las variaciones de los precios de los cereales en el Egipto de los ramésidas o en la Roma imperial. Tales procesos no habrían sido clasificados como fenómenos de la historia ni considerados como tema de la historiografía. La historia es *res gestae,* es decir, acciones tal como son planeadas, percibidas, recordadas, acontecimientos de contornos temporales fijos que quedan registrados en la memoria. En los comienzos de la Edad Moderna se consideraba que las *res gestae* de la antigüedad, incluidas las del antiguo Egipto, estaban escritas de una vez y para siempre, y

por autores antiguos como Heródoto, Tucídides, Polibio, Livio, Diodoro y Tácito. Se creía que no se podía reescribir esa forma de historia. Pero su unilateralidad y tendenciosidad fue apreciándose de forma cada vez más clara. Entonces aparecieron dos nuevas formas de historia que pretendían completar el cuadro unilateral de la historiografía clásica. Una consistía en coleccionar huellas, y la otra en coleccionar chispas.

Coleccionar huellas era la ocupación de los «anticuarios». El idioma alemán no conoce ninguna palabra equivalente a la inglesa *«antiquary»*, eternizada por Walter Scott en una de sus más bellas novelas. El principio del anticuarismo es el coleccionar a diferencia del narrar, *«the difference between collecting facts and interpreting facts»*. El coleccionismo es la dedicación amorosa a lo no recordado y no conservado, la (re-)construcción de un contexto perdido. En este sentido, *«collecting»* y *«re-collecting»* son opuestos. Como por principio no creían poder reescribir la historia, los anticuarios únicamente querían completar ese cuadro consumado, pero unilateral y tendencioso, e ilustrarlo con el testimonio de objetos como monedas, vasos, ruinas e inscripciones, cuyo lenguaje era parco en palabras, pero menos tendencioso.

Coleccionar chispas era la ocupación de los historiadores que, como Herder, Lessing y Wieland, querían desentrañar la historia del espíritu, y a los que irritaba el silencio con que la historiografía antigua cubría esa cara de las culturas antiguas. En este contexto jugó un papel decisivo la filosofía de la historia de Adam Weishaupt, el fundador de la orden de los iluminados, a la que pertenecía Herder. Weishaupt entendía la historia del espíritu como historia de una pérdida. El saber que la humanidad había adquirido en sus comienzos se había perdido en las guerras y conquistas, los incendios y las inundaciones que vinieron después. Egipto estaba todavía en plena posesión de ese saber. Moisés, Orfeo y otros transmisores lo llevaron a Israel y a Grecia. Con todas sus transformaciones se transmitió a Occidente, pero una oscuridad insondable se extendió sobre su pureza y plenitud originales.

Los escritos de los que se han tomado estas comparaciones –la oscuridad dominante, las chispas dispersas– son de Ignaz von Born, otro iluminado y francmasón, que presidió en Viena como venerable una de las logias intelectualmente más importantes de Europa, la logia *Zur Wahren Eintracht (Hacia la verdadera concordia)*, que bajo la direc-

ción de Von Born había llegado a ser una especie de academia de ciencias. De la sabiduría de los egipcios, escribía, no quedaron más que «algunos fragmentos aquí y allá, recogidos por los sabios afortunados a los que, a pesar de ser extranjeros, les fue permitido acceder a sus secretos, siéndoles enseñados por los superiores del templo, y que de aquella clara llama ardiente tomaron la luz que luego llevarían a su patria, y de la que el investigador cuidadoso observa aquí y allá una chispa en los escritos que ellos dejaron»[1].

Utilizando un símil de Marco Aurelio, que comparaba su posición de emperador con la de una araña en su tela aguardando a los moscas[2], Von Born encontró una imagen especialmente sugestiva para la unilateralidad de la historiografía tradicional: «Ella observaba –si se me permite la comparación– la astucia de las golondrinas, que acechan a la laboriosa abeja en su camino para cazarla, y olvidaba decirnos que la abeja prepara miel y cera para que las aprovechen los dioses y los hombres; ella contaba las guerras de las arañas unas contra otras, su precaución para no ser sorprendidas, la astucia con que trataban de engañarse unas a otras, y no habla de la tela que tejen en silencio»[3].

Von Born exigía, en vez de una historia de las arañas, una historia de las telas, es decir, una historia de la cultura, del saber, y del desarrollo espiritual. En la «historia de las arañas», la Ilustración no podía reconocer sus propios fines ni recibir respuesta a sus preguntas. Pero las telas, el saber, sobre cuya base y en cuyo marco los hombres de aquellas épocas actuaban, debía darse por perdido, pudiendo en todo caso recuperarse restos suyos a partir de las «chispas» de pasajes textuales dispersos. Born pensaba aquí en autores griegos que se suponía que habían estado en Egipto y tenido trato con sus sabios.

Para una historia del sentido como la que aquí se ensaya, no se podría encontrar una imagen mejor que la visión de Born de una historia de las telas. Los hombres son comparables a las arañas en que actúan dentro de las telas de araña tejidas por ellos mismos. Estas telas son por cierto invisibles. Se forman por la interacción entre los hombres, y no son producidas individualmente. Son mundos de sentido en cuyo horizonte los hombres obran, hacen experiencias y recuerdan.

1 Ignaz von Born, «Über die Mysterien der Aegyptier», en *Journal für Freymaurer* I, 1784, 24.
2 Marco Aurelio, *Ad me ipsum*, X, 10.
3 Von Born, *ibid.*, 18-19.

Fuera de estos horizontes de sentido nadie sería capaz de actuar[4]. «Sentido» significa aquí tanto como contexto o coherencia; por ejemplo, el contexto de medio y fin, causa y efecto, utilidad y coste, parte y todo. Sentimos que lo que no tiene conexión carece de sentido. En el concepto «sentido» resuena también el significado «dirección», por ejemplo en la expresión «sentido de las agujas del reloj». «Dirección» va más allá de «contexto». Se pueden pensar experiencias que tienen un contexto, pero que no conocen una dirección en el acontecer y nos hacen sentir esta falta de dirección como falta de sentido. «Contexto» y «dirección» tienen algo que ver con espacio y tiempo. El sentido, que las sociedades producen a través de la interacción, es el material con el que se construyen el contexto en el espacio y la dirección en el tiempo. Lo esencial aquí es que este sentido es generado por las sociedades que en él viven. Espacio y tiempo no son categorías abstractas en las que todas las culturas se despliegan de la misma forma, sino ficciones de coherencia producidas por esas mismas culturas, y la historia, es decir, la forma del despliegue espaciotemporal de las culturas, no hay que verla como independiente de las ficciones específicas de coherencia que la han producido. Éstas son las «telas», cuya reconstrucción se propone la historia del sentido.

A diferencia de la colección y preservación de huellas, la historia de las «telas» no se inscribe enteramente en la historia oculta. Sin duda los hombres no son normalmente conscientes de las ficciones de coherencia o formaciones semánticas en cuyo marco actúan, hacen experiencias y recuerdan; pero en las épocas de crisis, en las quiebras de tradiciones y en los virajes históricos aparecen siempre discursos que iluminan los marcos y fundamentos semánticos de la cultura. A veces se producen entonces profundos cambios de paradigmas, pero a veces también el paradigma dominante sólo cambia de estado al transformarse una «mentalidad» vivida y practicada de forma más o menos inconsciente en una «ideología» conscientemente reflejada. En esta paulatina conversión de la mentalidad en ideología por autoiluminación antropológica radica —ciertamente no sólo en Egipto— una de las funciones, si no *la* función central, de la literatura. Como tales transformaciones de las formaciones semánticas coinciden prin-

4 *Cfr.* sobre este concepto de sentido especialmente Niklas Luhmann, «Sinn als Grundbegriff der Soziologie», en Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971, 25-100.

cipalmente con puntos de viraje históricos, la historia del sentido no está en oposición a la historia política, recordada. Al contrario: es precisamente el recuerdo lo que nos abre una vía de acceso a la semántica de una cultura y de una época. Tenemos que distinguir, pues, tres aspectos: la preservación de las huellas, el recuerdo de las acciones y la historia del sentido, que Von Born describió como un «coleccionar chispas».

Huellas, mensajes y recuerdos

La preservación de huellas es la ocupación de los anticuarios, de la que proviene la arqueología moderna. Es el modelo de una forma de investigación histórica que saca a la luz hechos no recordados del pasado. La arqueología sólo puede corregir el registro de la historia recordada. Es el único medio de que disponemos contra el recuerdo, del cual sabemos que no sólo tiene lagunas, sino que también es tendencioso. La arqueología, por el contrario, tiene, como postulaba Jacob Burckhardt para la historia de la cultura, «*primum gradum certitudinis*»: «Una ventaja de la consideración histórico-cultural en general es sobre todo la *certeza* de los hechos histórico-culturales más importantes frente a los históricos en el sentido habitual, frente a los acontecimientos que son el objeto de la narración. Estos últimos son diversamente inciertos, discutibles, teñidos o —sobre todo con el talento griego para mentir— enteramente inventados por la fantasía y por el interés. La historia de la cultura, en cambio, tiene *primum gradum certitudinis,* pues en su parte más importante vive de lo que las fuentes y los recuerdos de forma inintenciona y desinteresada, incluso involuntaria, inconsciente y, por otra parte, también anunciada por fábulas y fantasías, prescindiendo de lo práctico y objetivo que intencionadamente pudieran comunicar, pueden defender y enaltecer, lo cual los hace histórico-culturalmente instructivos»[5]. El perspicaz Jacob Burckhardt puso en claro la relación entre la historia recordada y la forma de la narración. Los aconteci-

5 Jacob Burckhardt, *Die Kunst der Betrachtung. Aufsätze und Vorträge zur Bildenden Kunst,* ed. de Henning Ritter, Colonia (1984), 175. El concepto que tiene Burckhardt de la historia de la cultura y el proyecto de la arqueología en general se sitúan en la tradición del «*antiquarianism*», cuya contraposición a la historia la puso de relieve Arnaldo Momigliano en un brillante artículo: «Ancient History and the Antiquarian», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 13, 1950, 285-314. Agradezco a Carlo Ginzburg la recomendación del artículo de Momigliano.

mientos tienen una estructura narrativa, y esto quiere decir («sobre todo con el talento griego para mentir») ficticia. El giro arqueológico e histórico-cultural que Jacob Burckhardt y otros iniciaron en los siglos XVIII y XIX, ha conducido en nuestro siglo a una nueva orientación de la investigación histórica. La investigación de los procesos lentos y silenciosos y de los fenómenos de larga duración es indispensable en el estudio del pasado. El proyecto de la historia de la cultura se ha desplegado en muchos métodos, direcciones y disciplinas, como la historia social, la historia de las ideas, la historia de las mentalidades, la microhistoria, la psicohistoria y la antropología histórica. A la vista de esta evolución, la historia de los acontecimientos se ha retirado a una posición estética. Ella reconoce que su destino es el narrar, y hace de esta necesidad una virtud metódica. Ella se concibe a sí misma como una forma retórica, como una forma, metódicamente controlada, de reconstrucción narrativa del pasado[6].

El presente estudio no pretende hacer ni una cosa ni la otra, sino que opta por una tercera vía. La historia de Egipto nos interesa en primer término como un capítulo en la historia del sentido. Son precisamente las «mentiras», en la terminología de Jacob Burckhardt, lo que aquí nos interesa, las ficciones de coherencia, con cuya ayuda los egipcios organizaban sus recuerdos y sus experiencias. No intentamos despejar esas ficciones de coherencia para divisar, detrás de ellas, los hechos reales. Más bien nos adaptamos a esas ficciones mismas, en vez de querer ver a través de ellas. Más que la «historia» misma nos interesa el sentido que los egipcios le sacaron. Pensamos que hay una historia del sentido, que también el sentido con cuya ayuda construimos nuestras propias ficciones de coherencia pertenece a esta historia, y de acuerdo con ello nos preguntamos por el lugar que Egipto ocupa en esta historia.

Estirando algo más la idea de la insoslayabilidad del sentido y del consiguiente carácter ficticio de la historiografía, como el propio Burckhardt habría quizá estado dispuesto a concluir, podría decirse que no es ante todo la historia recordada y narrada, sino ya la historia hecha y experimentada la que está modelada por el espíritu de la

6 Hayden White, *Metahistory. The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, 1973; *cfr.* del mismo autor *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*, trad. de Margit Smuda (ed. americana, 1987), Frankfurt, 1990; *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, trad. de Brigitte Brinkmann-Siepmann y Thomas Siepmann, *Sprache und Geschichte*, 10, Stuttgart, 1986.

narración y conformada por ficciones de coherencia. A diferencia de los fenómenos de los cambios lentos, el sentido, que hace a los acontecimientos recordables, no es solamente algo adicional, solamente asunto del historiador que interpreta los acontecimientos y presta una estructura a la historia, falseándola así en el sentido de Jacob Burckhardt. No: tal sentido —no tiene que ser el mismo— reside ya en la historia tal como es experimentada por los contemporáneos. Ya las experiencias mismas están, para decirlo técnicamente, semánticamente organizadas. El mundo en que vivimos, actuamos, sufrimos y hacemos nuestras experiencias, está construido con un sentido, y este sentido tiene el carácter de las proyecciones y ficciones colectivas. El narrar y el construir ficciones de coherencia no son cosas sólo del historiador. Son una condición básica, inevitable de la consciencia y la experiencia históricas en general.

La «tercera vía» que intentamos en este ensayo parte de que todo presente deja tanto «huellas» inconscientes como «mensajes» conscientes y construidos con sentido, y de que todo recurso a ese presente convertido en pasado puede ser un remitirse al pasado tanto en la forma construida con sentido que hallamos en el recuerdo y la narración como en la forma científica de la investigación histórica analítica. Pero no preguntamos sólo por la forma en que nos es dado el pasado egipcio y si debemos considerarla ante todo como presencia de huellas de un acontecer irremediablemente perdido, los cuales deben ser preservados, coleccionados y ordenados, o ante todo como presencia de mensajes que quieren ser leídos y entendidos; y aun, en tercer lugar, si, y en qué sentido, también el antiguo Egipto pertenece a «nuestro» pasado, del que tenemos que dar cuenta y, en tal sentido, acordarnos. Preguntamos sobre todo cómo los propios egipcios se referían a su propio pasado. Preguntamos por las construcciones de sentido y las ficciones de coherencia en las que, en el avanzar de su presente, los egipcios fueron incluyendo un pasado creciente. Una historia del sentido hará naturalmente todo menos utilizar los «huellas» en el sentido de un «*primum gradus certitudinis*» contra los «mensajes» y «recuerdos». Lo que nos importa es justamente el sentido, el sentido construido, proyectado, leído y comprendido. Pero, por otra parte, las construcciones sólo se harán visibles si se observan sobre el fondo de lo no construido, es decir, de las huellas. Pero siempre deberá mantenerse la pregunta por el modo en que Egipto se nos ha dado y se nos ha sustraído como pasado. Hue-

llas, mensajes y recuerdos corresponden a tres formas de acceso científico: el arqueológico, el epigráfico e iconográfico y el mitológico.

El primero de ellos, el acceso arqueológico, investiga las formaciones arqueológicas: su sucesión temporal, su extensión espacial y su superposición. El proceso de formación del estado, por ejemplo, tiene aquí el mismo valor que el surgimiento de una cultura unitaria egipcia con un estilo inconfundible. La investigación de las huellas es abstracta respecto al sentido y está orientada a los procesos. Se concentra en un pasado cotidiano y no investido de ningún sentido especial por sus contemporáneos debido precisamente a su cotidianeidad.

El segundo, el acceso epigráfico e iconográfico, investiga en cambio las atribuciones de sentido contemporáneas, especialmente la representación de acontecimientos políticamente destacados en imágenes e inscripciones. Con estos testimonios entramos en un nuevo nivel semiótico. El acceso arqueológico trata los testimonios arqueológicos, por ejemplo los cerámicos, líticos, etc., como «signos indiciales», para decirlo con la terminología de la semiótica. Los objetos funcionan como indicios de una formación cultural específica. Signos indiciales típicos son, por ejemplo, los síntomas de una enfermedad, o las pisadas o las formaciones nubosas. De estos signos inferimos la presencia de un todo que se expresa en ellos, que los causa, que se relaciona con ellos de manera natural. Los signos simbólicos son de otra clase. Ellos son representantes de lo designado y lo son en el marco de un sistema de signos o códigos. Por eso la relación entre signo y designado no se halla en la naturaleza de las cosas —como la relación entre «fiebre» e «inflamación», o «pisada» y «pie»—, sino que se inscribe en un sistema cultural de signos. Signos simbólicos típicos son los empleados en la escritura. Representan sonidos, palabras, o conceptos, y lo hacen en el marco de un código convenido. Pero hay muchos otros signos que no tienen que ver con la escritura, por ejemplo las señales de tráfico o, para poner ejemplos más alejados de nosotros y más cercanos al mundo protohistórico, signos de dominio, marcas de procedencia, marcas de alfarería, etc. Los signos simbólicos tienen, pues, en contraste con los indiciales, una semántica en virtud de la cual remiten a lo designado, y esta relación semántica no es causada de forma natural, sino que está culturalmente establecida. Los signos funcionan como tales sólo en el marco de un código. El estudio de esta semántica recibe el nombre de epigrafía cuando se trata de inscripciones. Queremos emplear aquí este concepto en un

sentido algo más amplio. Como los signos simbólicos del código convenido suponen sistemas de notación, su desarrollo permite hacer deducciones sobre la estructura social de los grupos que emplean esos signos. Los sistemas simbólicos exigen una determinada competencia. El empleo de los valores de los signos convenidos implica un saber que debe extenderse para que los signos puedan ser también leídos (en el sentido más amplio), «descodificados».

Hay un tercer tipo de signos: los signos icónicos. También ellos representan a algo, pero la relación entre ellos y lo designado, su semántica, no se basa en un código, en un acuerdo convencional, sino en la semejanza. De ahí que, a diferencia de los signos simbólicos, puedan ser creados *ad hoc*. Y de ahí que haya aquí un espacio mucho mayor para la fantasía, la creatividad y la innovación que en el dominio de los signos simbólicos. El estudio de esta semántica recibe el nombre de iconografía. El segundo acceso de que hablábamos consiste así en el estudio de la semántica histórica. Para seguir en el ejemplo del proceso de formación del estado egipcio, este acceso pregunta por las formas o «mensajes» en los que ese proceso fue semánticamente preparado por los contemporáneos. Por fortuna, estos mensajes son abundantes, y es especialmente interesante observar en qué grado el sentido que podemos encontrar en ellos se desvía del testimonio de las huellas.

Finalmente, el tercer acceso, el acceso mitológico, pregunta por las formas en que una época concreta es modelada y recordada en la tradición posterior. Llamo mitológico a este acceso porque creo que el dar forma a los acontecimientos fundadores y transmitir esa forma es una función básica del mito. El mito no está aquí en oposición a la historia. Al contrario: toda historia que entra como tradición normativa en la memoria colectiva de un grupo se convierte en mito. Los mitos son figuras del recuerdo, figuras fundadoras en cuya constante repetición y presentación una sociedad o cultura se asegura de su identidad. Tales mitos los ha habido también en Egipto. Aplicados a nuestro ejemplo de los procesos de formación del estado, preguntaremos si estos procesos se han grabado en la memoria colectiva de los egipcios y de qué manera. Podría llamarse también a este acceso «mnemohistórico». Aquí no se trata sólo del recuerdo de la historia, sino también y sobre todo de la historia del recuerdo. Tampoco aquí pretendemos divisar el pasado a través del recuerdo; son los recuerdos como tales los que nos interesan. Cómo se recuerda el pasado y qué pasado —tal es la cuestión central—.

Pero el recuerdo del pasado tiene una condición especial. El recuerdo tiene siempre, en el sentido más verdadero de la palabra, un papel protagonista en el presente que recuerda. Las narraciones se remiten al pasado para arrojar luz sobre el presente. Es justamente esta luz la que estructura los acontecimientos para los contemporáneos. Las ficciones de coherencia que organizan nuestras experiencias están hechas del material de nuestros recuerdos. Somos lo que recordamos, y esto significa: somos las narraciones que podemos hacer de nosotros y nuestro pasado.

Otro aspecto de estas ficciones de coherencia que enlazan un pasado al presente es el hecho de que en ellas no sólo hay «vínculos», sino también un carácter «vinculante». No es sólo que cada presente esté «trabado con historias» y de esa manera penda del pasado; también un presente se siente comprometido con el pasado, y hay lazos de obligación y responsabilidad que impiden a un hoy separarse del ayer. No es sólo que tengamos interés en ser mañana lo mismo que ayer y que hoy: aquí se trata más bien de una obligación moral y social. La coherencia que confiere a nuestra vida estructura e identidad en parte se nos impone, o bien se nos ofrece, desde fuera. La consciencia histórica, la experiencia histórica y las representaciones históricas tienen en gran parte su lugar en tales aspectos de vinculación, responsabilidad y obligación. La historia tiene menos que ver con una «narración» que con un «dar cuenta». La «historia», en la célebre definición de Johann Huizinga, «es la forma espiritual en la que una cultura da cuenta de su pasado»[7]. Somos responsables de «nuestro» pasado, y tenemos con «el» pasado una obligación. Los lazos que mantienen presente el ayer en el hoy son múltiples. Están todos culturalmente constituidos, pero eso no hace que los vínculos y obligaciones con el pasado sean menores.

Cuando hablamos de «recuerdo» preguntamos, pues, no sólo por la imagen que cada concreto presente se ha hecho del pasado, sino también por las narraciones en y desde las cuales cada presente concreto vive, por su «mitomotórica». Cabe muy bien pensar que las historias que posteriormente se cuentan sobre un acontecimiento, por ejemplo la «unificación del reino» egipcio, continúan la misma narración en cuyo marco ese acontecimiento mismo fue ya

7 Johan Huizinga, «A Definition of History», en H. J. Paton y R. Klibanski (eds.), *History and Philosophy. Essays presented to E. Cassirer*, Oxford, 1936, 1-10, esp. 9.

escenificado y experimentado por los contemporáneos. Tenemos que contar con que las narraciones no son puramente posteriores, sino que las experiencias a que se refieren están a su vez alimentadas por narraciones. La luz bajo la cual vemos las cosas la obtenemos siempre de experiencias recordadas.

2. LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL TIEMPO

El cronotopo egipcio

Todo viajero que entra en contacto con una cultura extraña está familiarizado con la sensación de introducirse en otra temporalidad en la que el tiempo está o detenido o adelantado, o estancado, o transcurriendo en círculo, o reposando. Quien hace cinco años viajaba a Halle, podía sentirse transportado a su infancia durante la guerra y la posguerra, y quien viaja a California tiene la impresión de un encuentro con el futuro. Egipto es el lugar clásico de esta experiencia del tiempo. Ya para los antiguos griegos, Egipto era el país en el que el tiempo se detenía; un viaje a Egipto era para ellos un viaje en el tiempo, un viaje al pasado más remoto.

Thomas Mann ha descrito en su *Montaña mágica* esta especie de espacio de temporalidad propia, en el que el tiempo parece transcurrir según leyes propias y en algún orden especial. En la vida cotidiana de un sanatorio, ritmada por el retorno preciso de acontecimientos siempre iguales, pero que, a pesar de la aparente circularidad, los individuos son incesantemente impulsados a un final, sea éste la muerte o la curación, el tiempo es experimentado de otra manera, y adopta otra forma que en la vida corriente. La misma experiencia de una diferencia en la experiencia del tiempo se hace en el encuentro con otras culturas. Por eso cabe aprovechar para la ciencia de la cultura el concepto de «cronotopo», acuñado por el filólogo ruso Mijail Bachtin para la

configuración literaria de esos espacios de temporalidad propia[8]. El antiguo Egipto configuró un cronotopo muy particular, y en este sentido era comparable a la *Montaña mágica*. Al propio Thomas Mann no se le escapó por lo demás este paralelismo. Empalmando directamente con el trabajo en la *Montaña mágica* emprendió el gran proyecto de las novelas de José, en las que pudo dar apoyo a sus conocimientos de fenomenología de la experiencia temporal aplicándolos al pensamiento mítico en general y a la cultura egipcia en particular.

De todas las formaciones y construcciones de sentido, de cuyo nacimiento, despliegue y rechazo tiene que dar cuenta una historia del sentido, la construcción cultural del tiempo es la más básica y extensa. Ella constituye el verdadero marco de la historia, cuya forma y cuyo curso sólo se entiende desde este punto de vista. Sólo en el marco del tiempo cultural se muestra la específica forma cultural de la, o más bien, de *una* historia. Sólo en este marco se hace patente que no sólo las formas culturales tienen una historia, sino que la historia misma tiene también una forma, y que ésta puede describirse como forma cultural. La historia como forma cultural —este planteamiento está particularmente próximo al egiptólogo, pues la historia de los faraones, como veremos, exhibe peculiaridades formales particularmente llamativas. Los límites temporales de esta historia están determinados por la primera aparición y la paulatina desaparición de la escritura jeroglífica, que de una manera nada casual coincide con el nacimiento y la decadencia de la forma de estado específicamente faraónica. Se trata de alrededor de 3.500 años, desde *ca.* 3200 a.C. hasta *ca.* 300 d.C. Mientras el historiador describe la historia de esta forma, al historiador del sentido le interesa la forma de esta historia. Es decir, que también la historia misma es entendida como una forma cultural. Otras culturas tienen otras historias. La historia del sentido procede de manera relativista; entiende la historia no desde un marco universal, siempre con la misma forma, dentro del cual se despliega cada cultura a su manera. Para ella, la historia surge ante todo como función de ese proceso de despliegue que cada cultura produce en virtud de sus propias posibilidades semánticas. Para ella no existe el sentido único, dado de la misma manera a todas las culturas, que ellas en todo caso reconocerían, expresarían y traducirían en acción política

8 J. Bender y D. E. Wellbury (eds.), *Chronotypes. The Construction of Time*, Standford, 1991.

de manera diferente. Más bien ella parte de que todas las culturas desarrollan su propia semántica, aunque, naturalmente, no sin contactos y posibilidades de comunicación y de traducción entre ellas. La historia de una cultura, o sea, de una sociedad, no se puede describir en su forma y en su curso independientemente de la semántica cultural propia de esa sociedad. Por eso es también la historia misma un producto de la cultura, una forma cultural.

Tiempo lineal y tiempo cíclico

El tiempo cultural es construido por cada sociedad y en cada época de una manera particular. Las culturas no se despliegan en el tiempo físico o global, sino en el tiempo cultural y local, es decir, en el tiempo tal como ellas lo interpretan, construyen y, de ese modo, lo producen. Frente al tiempo físico o global existen los tiempos culturales o locales, los tiempos en plural, la pluralidad de construcciones del tiempo específicas de cada cultura. Como todas las demás dimensiones de una semántica cultural, el tiempo cultural también está organizado por encima de algunas distinciones fundamentales. Entre ellas contaría yo la distinción establecida por Niklas Luhmann[9] entre «acontecimientos» y «permanencias», así como la distinción entre «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativas», que ha desarrollado Reinhart Koselleck en varios importantes trabajos[10]. Y en tercer lugar hay que contar también entre las distinciones fundamentales del tiempo cultural, la distinción entre recuerdo y renovación o, hablando abstractamente, entre tiempo lineal y tiempo cíclico[11].

9 Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart, 19732, pp. 10 s. Para Luhmann, ambos conceptos de tiempo, el tiempo como duración («permanencias») y el tiempo como acontecimientos («acontecimientos») se excluyen mutuamente en el sentido de los polos que se niegan mutuamente de una relación contradictoria. Pero, naturalmente, eso no quiere decir que no estén ahí, que no constituyan juntos el concepto superior «tiempo» en una construción e interpretación culturales específicas. Ninguna sociedad vive unilateralmente en un tiempo de acontecimientos o en un tiempo de permanencias.

10 *Cfr.* en especial «'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont' - zwei historische Kategorien», en Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979, 349-375 (1ª ed., 1976).

11 *Cfr.* al respecto mi artículo «Zeit der Erneuerung, Zeit der Rechenschaft: Mythos und Geschichte in frühen Kulturen», en J. Huber y A. M. Müller (eds.), *«Kultur» und «Gemeinsinn»*, *Interventionen 3*, Basilea-Frankfurt, 1994, 171-194.

Utilizo empero esta distinción en un sentido completamente distinto del que hasta ahora ha sido usual desde San Agustín. Para San Agustín, la muerte de Jesús en la cruz era el acontecimiento único e irreversible que, para todos los que creen en él, da al tiempo la forma de una línea. Mientras los paganos yerran en círculo, los cristianos caminan hacia la meta de la Redención[12]. Con esta distinción entre un tiempo cíclico profano y un tiempo lineal sagrado, San Agustín puso los fundamentos de la comprensión medieval del tiempo y la historia.[13] «En la cronosofía cristiana de la alta Edad Media», escribe Krzysztof Pomian, «la idea del tiempo lineal e irreversible caracteriza exclusivamente a la Historia Sagrada, en la que Dios es el único protagonista. La historia de la Iglesia como una institución a la vez visible y sobrenatural muestra en su permanencia que ella escapa al efecto destructivo del tiempo profano. Considerado éste cíclicamente, no era como tal el tiempo de la cronología, sino el del calendario, marcado por los ritmos de las mañanas, los mediodías y los atardeceres, los nacimientos y las muertes que incesantemente se repiten»[14]. La Iglesia cristiana aparece aquí, en el mismo sentido que en el antiguo Egipto, como un cronotopo que, por obra de su construcción cultural del tiempo, se excluye del cambiante mundo circundante como un lugar de permanencia.

En esta concepción agustiniana del tiempo cíclico y el tiempo lineal es esencial la exclusividad de la división. También para San Agustín es la semántica cultural, o sea, religiosa, la que presenta al tiempo como círculo o como flecha. Pero las dos formas se excluyen mutuamente. Un pueblo vive en el tiempo lineal de la *Historia sacra* o en el tiempo cíclico de la *historia profana,* pero no en ambos a la vez. La distinción entre el tiempo cíclico y el tiempo lineal pasó después a la moderna teoría de la cultura. Ésta se remite aquí de manera especial al investigador de las religiones Mircea Eliade que, en su libro *Le mythe de l'éternel retour* (1949), expuso la tesis de que el pensamiento mítico construye el tiempo cíclicamente y experimenta todos los acontecimientos como retorno de modelos no creados, mientras que el pensamiento histórico construye el tiempo como una línea y una flecha con una dirección, en el que los acontecimientos son experimentados como rup-

12 *De Civitate Dei* XII 14; *cfr.* Wolfgang Kemp, *Christliche Kunst, ihre Anfänge, ihre Strukturen,* Múnich, 1994, 75-79.

13 Anthony Kemp, *The Estrangement of the Past. A Study in the Origins of Modern Consciousness,* Nueva York/Oxford, 1991, esp. cap. I, «Foundations of the Medieval Past», 3-34.

14 Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps,* París, 1984, 39 s.

tura, innovación y cambio. El antropólogo cultural estructuralista Claude Lévi-Strauss ha desarrollado aún más esta tesis con la distinción entre sociedades «calientes» y «frías». Con ella, el dualismo de las formas del tiempo se erige en una estrategia y una técnica cultural conscientes, contradistintivas. Las sociedades frías no viven sencillamente fuera de la historia, sino que mantienen la historia fuera, le cierran las puertas, evitan tener historia, al pretender «anular, por medio de las instituciones que se dan, de una manera cuasi automática los efectos que podrían tener los factores históricos sobre su equilibrio y su continuidad»[15]. Parecen «haber adquirido o conservado una sabiduría especial que les permite oponer una resistencia desesperada a todo cambio de su estructura que hiciera posible una penetración de la historia». Las sociedades «calientes», en cambio, se «caracterizan por una necesidad incontenible de transformación, y porque han interiorizado su historia *(leur devenir historique)* para hacerla motor de su evolución». Lo que Lévi-Strauss califica de «frío» no significa, pues, una carencia, sino una cualidad positiva, que es atribuida a una «sabiduría» especial y a «instituciones» especiales. «Frío» no significa el estado cero de la cultura, pues esta condición debe ser producida. Este conocimiento significa un cambio de época en la investigación del tiempo cultural y en la reconstrucción de cronotopos culturales.

La forma típica que tienen las culturas antiguas de producir frío y de enfriar el cambio es el tratamiento ritual del tiempo como ciclo. Los ritos hacen cíclico al tiempo al evitar las anomalías mediante la observación escrupulosa de los preceptos y al velar para que cada celebración concuerde exactamente con todas las precedentes. El modelo de esta congruencia cíclica es el cosmos con sus ciclos astronómicos, meteorológicos y vegetativos. De ese modo, la producción de tiempo cíclico sirve en primer término para hacer concordar el orden humano con el orden cósmico. Las sociedades frías se orientan a modelos del orden cósmico. La forma típica de producir calor las culturas es, según Lévi-Strauss, el tratamiento lineal del tiempo mediante la historiografía, el recuerdo del devenir y del cambio históricos, así como la planificación del futuro. La producción de tiempo lineal sirve a la consolidación del dominio y de la identidad sociopolítica. Ello se acompaña de la estatalización y la escritura.

15 Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt, 1973, 270. *Cfr.*, del mismo autor, *Strukturale Anthropologie*, Frankfurt, 1960, 39.

Pero no se puede entender la oposición entre tiempo cíclico y lineal en el sentido de que una cultura vive o en el tiempo cíclico o en el lineal. Aquí se trata más bien de una distinción que está en la base de toda construcción del tiempo cultural. El tiempo cultural es organizado por encima de la distinción de reversibilidad e irreversibilidad, ciclo temporal y flecha temporal, del mismo modo que el derecho se organiza por encima de lo «justo» y lo «injusto», la moral por encima de lo «bueno» y lo «malo», la estética por encima de lo «bello» y lo «feo», y la política por encima de lo «amigo» y lo «enemigo»[16].

En lugar de preguntar si una cultura tiene un concepto lineal o cíclico del tiempo, habría más bien que preguntar por los *lugares* de lo lineal y de lo cíclico dentro de una cultura y por las relaciones específicas de dominio de uno sobre otro. Hay «lugares de recuerdo» y «lugares de renovación». Y lo mismo respecto a «frío» y «caliente». Las culturas son por norma general complejas, y presentan lugares de frío y lugares de calor. Hay que preguntar por el papel que juegan en la construcción del mundo cultural de sentido, por las formas de su institucionalización y por las tensiones existentes dentro de una cultura entre las instituciones de calor y de frío, entre el carácter lineal y el carácter cíclico. Sólo el juego específico de calor y frío, de lo lineal y lo cíclico, determina la peculiaridad de un cronotopo cultural.

Cuando no vemos las culturas como totalidades homogéneas, sino que suponemos que son a la vez «frías» y «calientes» y conocen

16 Helga Nowotny, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt, 1989; Stephen Hawking, *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Reinbek, 1988; Stephen Gould, *Die Entdeckung der Tiefenzeit. Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde*, Múnich, 1990 (ed. am., 1987); Wolfgang Kaempfer, *Die Zeit und die Uhren*, Frankfurt, 1992. El más consecuente en este respecto, en lo que al concepto de tiempo se refiere, ha sido el etnólogo Maurice Bloch: Maurice Bloch, «The past and the present in the present», en *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, London School of Economics, Monographs on Social Anthropology No. 58, Londres, 1989, 1989, 1-18. Agradezco la recomendación de este estudio a Thomas Levin (Princeton) y a Gadi Algazi (Tel Aviv). Bloch parte de la premisa de que en cada cultura predominan conceptos lineales y cíclicos del tiempo, y los interpreta como tiempo profano y tiempo sagrado respectivamente. Tiempo lineal es el tiempo de las actividades cotidianas. Los conceptos del tiempo que aquí se observan son casi idénticos y están como por encima de la diversidad de las culturas. Los conceptos cíclicos, en cambio, tienen su lugar en las distintas formas de comunicación ritual y ceremonial, y aquí aparecen diferencias fundamentales en los conceptos culturales del tiempo. M. Bloch pone cabeza abajo la teoría agustiniana del tiempo e identifica el tiempo lineal con el profano y el cíclico con el sagrado.

tanto formas lineales como cíclicas (como también no-cíclicas y no-lineales) del tiempo, y que hay pluralidad y tensión inmanentes a su cultura, estamos en situación de salir al paso de una objeción que siempre se ha puesto al punto de vista relativista en la teoría de la cultura. El acceso relativista a la cultura, que presupone que cada cultura vive en su propia realidad y que el conocimiento está culturalmente determinado, se ve confrontado con dos problemas: ¿cómo explicar que las sociedades pueden cambiar, pueden criticar, modificar, ampliar su propia imagen del mundo, si todos los conceptos, conocimientos y experiencias están culturalmente definidos y establecidos?[17] ¿Cómo es posible el intercambio, la traducción y la comprensión entre diferentes culturas, si cada una vive en la jaula de su propia semántica, de su propio mundo de conceptos?[18].

Puede responderse a ambas objeciones admitiendo la pluralidad inmanente a la cultura. Las culturas están pluri-sistémicamente organizadas, y las diferencias dentro de esa pluralidad admiten distintos grados. Las posibilidades tanto de cambio intracultural como de comprensión intercultural se miden por el grado de esta pluralidad intracultural. Cuanto más compacta o indiferenciada es una cultura, menos capaz es de autocrítica y autotransformación. La cultura faraónica, por ejemplo, no estaba en condiciones de poder representarse otra forma de orden político legítimo que la monárquica. Dentro de su sistema cultural y social no había diferenciado claramente ninguna posición desde la cual poder desarrollar distintas opciones y preguntarse por el mejor orden político. El problema de la legitimidad sólo se planteó siempre en relación a la persona del gobernante, como en el caso de los usurpadores o de la mujeres, pero nunca en relación al sistema de la monarquía faraónica. Distinto era el caso de Israel: allí los profetas marcaban una posición desde la cual cabía tematizar la cuestión del orden político. En Grecia existía el oráculo de Delfos, y existían también, originariamente quizá no del todo independientes de instancias religiosas, los «siete sabios», con los que en el curso de los siglos se diferenció la posición independiente de la filosofía. Pero por debajo de este plano inaccesible a la reflexión crítica también hubo en Egipto posibilidades y

17 *Cfr.* al respecto especialmente M. Bloch, *op. cit.*

18 Tal es la objeción que hizo Thomas Mann a la morfología cultural de Oswald Spengler.

formas de reflexividad discursiva. No sólo había distintas instituciones y posiciones dentro de la sociedad, como, por ejemplo, los sacerdotes y los funcionarios, los militares, los escribas y los arquitectos; también había distintas tradiciones que se asociaban a los distintos centros religiosos y culturales, y dentro de estas tradiciones había viejos y nuevos textos, así como viejos y nuevos conceptos, experiencias y conocimientos. Sólo las formas del pasado almacenadas y accesibles a todo presente merced a la escritura y a otros medios de la memoria cultural producen ya pluralidad y diferenciación intracultural.

Pero sería falso entender la capacidad intracultural de cambio y la comprensión intercultural como condiciones fundamentales y obvias de la cultura, dadas siempre de la misma manera, y valorar una teoría de la cultura según la justicia que haga a tales condiciones. Una teoría de la cultura no sólo tiene que explicar cómo son posibles el cambio y la traducción, sino también por qué éstos no se dan de la misma manera en todas las culturas y cuáles son las condiciones de su posibilidad. La hipótesis de la pluralidad inmanente a la cultura tiene en cuenta estas exigencias.

De esta discusión se puede destacar sobre todo el hecho de que el sentido no es cosa de una forma especial de tiempo, del lineal, por ejemplo, en oposición al cíclico (San Agustín), o del cíclico en oposición al lineal (M. Bloch, *cfr.* nota 17), sino que ambas formas representan construcciones culturales del sentido. Sentido significa aquí tanto como dirección: tiempo e historia tienen sentido en el grado en que tienen una dirección esperable. «Línea» y «ciclo» son fórmulas abreviadas de este sentido direccional, ambas formas tienen que ser configuradas e interpretadas culturalmente. En esta discusión, todas las posiciones convergen en la suposición de que tiempo, historia y realidad son construcciones sociales y formas simbólicas que en cada época y en cada cultura reciben su forma y fisonomía específicas. A la luz de esta teoría es posible comprender la historia como una forma y una construcción culturales. Tendría que poder mostrarse que las sociedades en las que dominan las instituciones «frías» no sólo experimentan la historia de otra manera que las «calientes», sino que *tienen* otra historia, que con sus formas de constitución histórica del sentido están interesadas, hasta cierto grado en todo caso, en lo que se les puede atribuir como «su historia». La historia no es sólo lo que objetivamente le «sucede» a un grupo, a

un pueblo, a una cultura, sino también aquello que éstos, en el marco de sus propias metas y construcciones del sentido, por una parte persiguen obrando y, por otra, retienen recordando.

La visión de Egipto desde historia del sentido como cronotopo nos coloca así ante la tarea de preguntarnos por las construcciones específicamente egipcias del tiempo, la historia y la realidad. La historia del sentido parte de que la realidad sólo se puede apreciar a través de la ventana del marco de condiciones específico de una cultura. De una historia del sentido de Egipto podemos recibir aclaraciones sobre qué realidad es visible a través de la ventana del marco de condiciones egipcio o, hablando de una forma menos relativa, qué mirada sobre «la» realidad nos ofrece la historia, el mundo conceptual y las simbolizaciones de la cultura egipcia. Esto es lo que quiere decir aquí considerar la historia egipcia como forma cultural o «simbólica».

3. LA ESTRUCTURA DINÁSTICA COMO CONSTRUCCIÓN DE PERMANENCIA

La doctrina de las dos eternidades

Hay muchos motivos para sostener que la distinción entre círculo y flecha, entre tiempo cíclico y tiempo lineal, entre renovación y recuerdo, es la distinción-guía fundamental en la construcción del tiempo cultural. En todo caso, ella constituye, expresada como «doctrina de las dos eternidades», la distinción más general y fundamental de todas las distinciones en el pensamiento del antiguo Egipto acerca del tiempo. Los egipcios distinguen un tiempo cíclico y un tiempo no-cíclico; al primero lo llaman *neheh*, al segundo *djet*[19]. *Neheh*, el tiempo cíclico, es el eterno retorno de lo idéntico; es producido por el movimiento de los planetas y, en consecuencia, determinado por el sol. Este tiempo está asociado al concepto del devenir, que los egipcios representaron con la figura del escarabajo. El escarabajo es, como se sabe, el símbolo central de la salvación en el pensamiento egipcio. No es el ser, sino el devenir lo que está en el centro del pensamiento egipcio. Los ciclos devienen y pasan, y lo que deviene dentro de lo ciclos pasa con la esperanza de un acontecer renovado. El otro tiempo, *djet*, está asociado a los conceptos de permanecer, perdurar, perpetuarse. Está determinado con el signo de la tierra, siendo sus símbolos la piedra y la momia, y su dios es Osi-

19 Para lo que sigue, y para más detalles, *cfr.* mi libro *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*, Heidelberg, 1975.

ris, el dios muerto, que preside el reino de los muertos. *Djet* es un espacio sagrado de permanencia, donde lo devenido, lo que ha madurado y adquirido su forma definitiva, y en tal sentido se ha cumplido, se conserva inalterable y duradero. Tal es exactamente el significado del nombre que recibe Osiris como señor de la *djet*: Wennefer (en griego *Onnophrios*) significa «Eternamente incorruptible». La *djet* no encierra, pues, un concepto lineal del tiempo, sino más bien su contrario y su superación, aunque aquí lo contrario de la línea no es el círculo, sino el espacio[20]. *Djet* no es una diacronía lineal, no se compone de una sucesión lineal de puntos de tiempo ni se articula en futuro y pasado; no es, por tanto, el lugar de la historia. La *djet* es en todo caso tiempo detenido; movimiento sólo lo hay en *neheh*.

La estructura dinástica como forma simbólica

En el sistema de *neheh* y *djet* no hay en absoluto lugar para la historia. Ambos niegan, cado uno a su específica manera, el concepto de historia: *neheh* con la acentuación de la reversibilidad, y *djet* resaltando la inmutabilidad. La historia encuentra así su lugar en el espacio de lo que con estos dos conceptos es negado: en el espacio de lo irreversible y del cambio. Los términos egipcios utilizados al respecto son palabras referidas a unidades limitadas de tiempo, sobre todo una palabra que propiamente significa «tiempo de la vida», ampliada como término universal para el tiempo como algo limitado y pasajero, y, por otra

20 Sobre las asociaciones espaciales de la *djet* ha insistido especialmente Wohlfahrt Westendorf: «Raum und Zeit als Entsprechung der beiden Ewigkeiten», en *Fontes atque Pontes. Festgabe Hellmut Brunner*, Wiesbaden, 1983, pp. 422-435. Westendorf defiende que *neheh* y *djet* son los equivalentes egipcios de «tiempo» y «espacio». De hecho, escribe W. Kaempfer: «Lo que denominamos *espacio* no es sino la *realización* del tiempo, y lo que denominamos *tiempo*, pura *potencialidad*» (Kaempfer, *Die Zeit und die Uhren*, Frankfurt, 1991, 18). Exactamente en este sentido puede entenderse la distinción entre *djet* y *neheh*, que en mi monografía de 1975 había opuesto como «tiempo actualizado» y «tiempo virtual». *Djet* es tiempo actualizado, y, por tanto, espacializado. Como tal está «a la vista» del Dios omnisciente; *cfr.* el verso «*Djet* está a la vista de él como el día de ayer cuando ha transcurrido», que recuerda el Salmo 90.4 y se encuentra en dos himnos egipcios (*Zeit und Ewigkeit*, p. 69). *Djet* es «el espacio de la duración», o sea, «la duración del espacio», pero apenas guarda correspondencia con el concepto puramente físico del espacio (que el idioma egipcio no recoge, como tampoco el concepto puramente físico del tiempo).

parte está la palabra *kheper*, «devenir, originarse, transformarse», que se cuenta entre los símbolos primitivos del mundo egipcio. El verdadero espacio de la historia es la «prehistoria» del tiempo *djet*, es decir, la fase cumplida y concluida del devenir de algo que con el acto de su cumplimiento entra en el espacio sagrado de la permanencia. Es en esta dimensión en la que tienen lugar los acontecimientos cuya sucesión adquiere la forma peculiar de la historia egipcia.

La forma de la historia faraónica de Egipto es, ciertamente, de lo más singular. Dos manifestaciones de la misma destacan por ser especialmente llamativas y posiblemente únicas. Una es la duración inmensa de esta cultura, que permaneció en los fundamentos de su mundo simbólico de sentido alrededor de tres milenios y medio, de 3200 a.C. a 300 d.C., como una unidad inequívocamente identificable en sus manifestaciones e idéntica en su autocomprensión. La otra cualidad es el ir y volver de su movimiento dentro de ese magno marco temporal, en su estructura cíclica y su sucesión de épocas de florecimiento y de transición, la historia egipcia parece enteramente una obra de arte:

3100-2670	Período arcaico (dinastías I-II)
2670-2150	Reino Antiguo (dinastías III-VI)
2150-2040	Primer Período Intermedio (dinastías VII-XI)
2040-1650	Reino Medio (dinastías XI-XIII)
1650-1550	Segundo Período Intermedio (dinastías XIV-XVII)
1550-1070	Reino Nuevo (dinastías XVIII-XX)
1070-664	Tercer Período Intermedio (dinastías XXI-XXV)
664-330	Época Baja (dinastías XXVI-XXXI)
330 a.C. - 350 d.C.	Período grecorromano

Lo llamativo y singular de esta forma de historia, y que, por ello, necesita una explicación, es la peculiar combinación de interrupción y continuidad, esto es, de alejamiento y retorno. No se trata aquí de ese ir y volver, de esa alternancia de florecimiento y decadencia. Éste es un orden cíclico puramente formal que como tal dice todavía poco. Pero a este orden corresponde una forma cíclica del contenido. Los llamados «reinos» no sólo se suceden entre intervalos de decadencia, sino que miran y se refieren unos a otros. El Reino Medio enlaza explícitamente con el Antiguo, y el Nuevo con el Medio. La Época Baja hace aún mayores esfuerzos en este sentido, y se relaciona de una forma sumamente compleja y ecléctica con los tres períodos a la vez. Esta época encierra en sí la mayor cantidad de pasado; por eso es, como cronotopo, la más interesante para nuestro enfoque histórico de Egipto. Pero incluso bajo el dominio extranjero, ya se tratase de los persas, los griegos o los romanos, Egipto nunca interrumpe el contacto con el pasado a través del recuerdo.

Los medios, los órganos y los esfuerzos de la memoria cultural hacen presente el Reino Antiguo en partes esenciales de su lenguaje de formas y su mundo de representaciones a través de todas las transformaciones y renovaciones hasta la época grecorromana. Así es posible imaginarse el caso de un egipcio cultivado que vive en la época del imperio romano, en la de Adriano por ejemplo, y hace una visita a los vestigios del culto funerario de la época de Djoser, de la dinastía III. A este hombre le es posible leer las inscripciones de una época que se remonta a 2.800 años (nada significa el que probablemente las malentienda), pero también los grafitos hieráticos que dejaron otros visitantes anteriores a él hace 1.500 años. Contemplará el monumento en la consciencia de pertenecer a la misma cultura. Su identificación cultural recorre milenios de antigüedad. Esto no se debe a alguna formación histórica del individuo, sino al marco de condiciones culturales universales en las que este hombre vive. Este marco de condiciones ha permitido que lo antiguo esté siempre presente en lo nuevo, permitiendo en todo momento la identificación con lo antiguo, que estaba siempre presente como modelo y nunca resultaba extraño en el sentido ser algo superado, perdido o irrecuperable. Siempre era posible vincularse con lo antiguo. Los reyes podían copiar los monumentos del pasado o sencillamente adoptarlos y escribir en ellos sus nombres. Lo pretérito tenía carác-

ter de modelo: podía copiarse, adoptarse o continuarse. En cierta manera nunca quedaba atrás.

Antes solía verse en esto una debilidad de la cultura egipcia, una incapacidad para desprenderse de los «cascarones» de la edad de piedra. Pero, en el marco de nuestra teoría del recuerdo cultural, este fenómeno aparece más bien como una característica cultural especial, quizá única. Ésta se debe a una construcción cultural basada en la permanencia, cuyos instrumentos e instituciones describiremos más adelante. La división de la historia egipcia en Reino Antiguo, Medio y Nuevo se basa en una convención de la egiptología moderna que se remonta a no más atrás del siglo XIX. La división en «dinastías», en cambio, procede de la antigüedad. La egiptología sigue en ella a un sacerdote egipcio llamado Manetón, que escribió en tiempos de Tolomeo II, en la 1ª mitad del siglo III a.C., una historia de Egipto en griego.

Manetón recoge 31 dinastías. La serie empieza, tras el reinado de «dioses» y «semidioses», con Menes, el unificador del reino y primer rey de la dinastía I, y termina con Nectanebo II. Manetón se basa en fuentes más antiguas, de las que seguramente daba cuenta en la introducción de su obra, pero esta parte se ha perdido. Dos de estas fuentes todavía se conservan: las listas de reyes y los anales[21]. Las listas de reyes conservadas proceden todas del Reino Nuevo, como el fragmentario papiro real de Turín, que contenía todos los nombres de los reyes de la tradición oficial, así como en algunas inscripciones que muestran extractos de esta tradición[22]. Pero la más conocida y extensa es la lista de reyes del templo de Abidos. Tiene una función litúrgica, pues pertenece a una escena que representa a Seti I haciendo una ofrenda a los muertos ante sus antecesores. De ahí que junto a las listas apareciesen también ritos de conmemoración histórica, asegu-

21 Sobre los anales y listas de reyes egipcios, *cfr.* el excelente estudio de Donald B. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, SSEA Publ. IV, Mississauga, 1986.

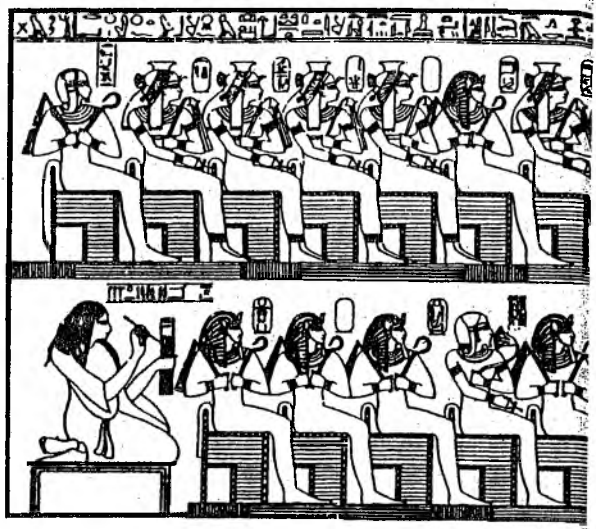
22 En lo tocante a los nombres de los reyes, hay que tener en cuenta lo siguiente: cada rey recibe, en el momento de su coronación, cinco títulos. Los más importantes son *nswt-bjt*, que traducimos como «rey del Alto y el Bajo Egipto», e «hijo de Re». Ambos nombres están escritos en «anillos reales» o «cartuchos». El primero es el nombre del trono, que el rey recibe en la coronación, y el segundo el «nombre de nacimiento», que tiene desde su venida al mundo. Los demás nombres están coordinados con los tres títulos reales de «Horus» (que ya tenía el cabecilla de la época de Naqada), «Horus dorado» y «las dos señoras». Todos los nombres, excepto el de nacimiento, son expresión de un programa teo-político de gobierno.

rando mediante el culto la continuidad y legitimidad del reinado. Estos ritos se inscriben en el marco de una configuración cultural del tiempo y un mantenimiento de su curso conforme a ella. Normalmente, los ritos suponen una configuración cíclica del tiempo. Pero aquí, en el plano de la alta política, domina el elemento lineal. Sin duda el rito como tal se efectúa una y otra vez, y es por eso un elemento del retorno y la renovación cíclica. Pero se concentra en una serie lineal, y presenta a la consciencia el tiempo como sucesión lineal de reyes. Un rito parecido del tiempo lineal existía también en la antigua Roma. El día 15 de septiembre de cada año, *dies natalis* del templo de Júpiter Capitolino, un funcionario del Estado romano clavaba un clavo, el *clavis annalis*, en el muro del templo[23]. Con esta acción se celebraba y se hacía visible el tiempo en su aspecto lineal, irreversible. El número de clavos ya clavados indicaba cuántos años habían transcurrido desde la fundación del templo, igual que la lista de reyes indicaba cuántos reyes habían gobernado desde Menes, y en ambos casos esta marcación y visualización del tiempo lineal era un asunto estatal de gran significado político. Con ello, el Estado se mostraba y confirmaba como garante y generador de la estabilidad. El tiempo lineal, el tiempo como duración y continuidad, es una construcción cultural, y el Estado es su institucionalización.

Estado y tiempo

La representación de la continuidad implica la ausencia de interrupciones, cambios profundos y «*dark ages*». Por eso, el egipcio de épocas tardías no veía las pirámides como testimonios de una «edad heroica» y obras de gigantes, titanes o cíclopes, sino que las incluía en su propia época, que se extendía lejos en el pasado, *su* pasado. Posiblemente, las listas de reyes surgieran de un interés «anticuario» por el pasado que empezó a despertarse en el Reino Nuevo. Estas listas serían entonces compilaciones posteriores de anales, un género tan antiguo como el Estado mismo, y que muestra cuán estrechamente relacionados están el Estado y el tiempo: el Estado como el garante, el generador y la institucionalización de la permanencia y la continuidad.

23 *Cfr.* J.Z. Smith en Bender/Wellbery, *Chronotypes*, 67.



El Estado domina el tiempo y el espacio, y la invención del calendario y el cómputo anual fue una de las primeras medidas civilizadoras. El tiempo, que de ese modo queda codificado, no tiene ninguna significación especial. Precisamente por eso debe ser registrado. En otro caso quedaría en la memoria, como los mitos, que hablan del tiempo verdaderamente importante, el de las grandes mutaciones y las fundaciones. La continuidad, construida mediante los anales y las listas de reyes obtenidas de aquéllos, no tiene ninguna significación comparable a la de los mitos, ni tampoco cualidades narrativas. En Egipto no hay –hasta ciertos inicios relativamente tardíos y aun así sólo rudimentarios– ninguna forma de narración histórica retrospectiva[24]. Sólo muy raros puntos de viraje son como tales objeto de recuerdo cultural. Entre ellos, por ejemplo, el giro hacia el Estado, el cambio a la construcción de piedra, el paso a la dinastía V, que a todas luces constituye un corte en la comprensión de la realeza y un cambio en la estructura de su legitimación, la transición al Reino Medio después de una época de «caos», la invasión de los hicsos; el

24 Para toda esta cuestión es imprescindible: Redford, *Pharaonic King-Lists.*

EL PROPIETARIO DE UNA TUMBA HACE UNA OFRENDA A LOS REYES DEL PASADO
Tebas, Tumba 359 (hacia 1209 a.C.)
(FUENTE: H. BONNET, *BILDERATLAS ZUR EGYPTISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE*, LEIPZIG, 1924, FIG. 66)

regreso a la tradición después de la época de Amarna y el paso de la dinastía XIX a la XX. Pero no hay crónicas que se remonten al pasado, como las que conocemos, por ejemplo, en Mesopotamia[25]. Los egipcios tenían relativamente pocos compromisos con su pasado, a pesar de que el mismo se les manifestaba por doquier en forma de monumentos y les era cronológicamente accesible con los instrumentos de los anales y las listas de reyes.

Éste es un aspecto típico de la permanencia y la continuidad construidas por el Estado. Una consciencia histórica en sentido propio y un interés por el pasado brotando de ella sólo se dan

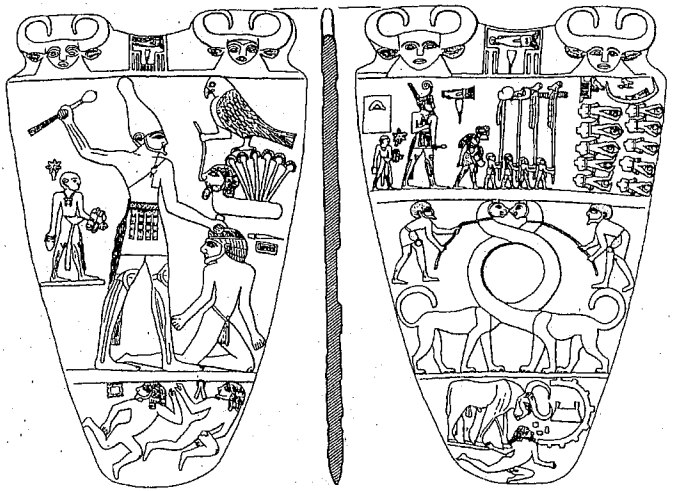
25 A.K. Grayson, «Histories and Historians in the Anciente Near East», en *Orientalia*, 49, 1980, 140-194; del mismo autor, *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Texts from Cuneiform Sources 5, Locust Valley, 1970; J.-J. Glassner, *Chroniques mésopotamiennes*, Les Belles Lettres, París, 1993.

cuando la continuidad es perturbada y se padecen rupturas. Una ruptura de esta clase supuso, por ejemplo, el ocaso del mundo sumerio con la dinastía de Akad, que significó el ocaso para Mesopotamia («maldición de Agade»[26]), y más tarde, y en una medida mucho mayor, el exilio babilónico para Israel o las guerras médicas para Grecia. Las historia egipcia está llena de tales rupturas: el colapso del Reino Antiguo y el Primer Período Intermedio, el Segundo Período Intermedio y la dominación de los hicsos, la revolución monoteísta de la época de Amarna, la institución de un Estado teocrático en la dinastía XXI, todos éstos fueron graves trastornos del orden tradicional que podrían haber dado ocasión a una recapitulación del pasado, aunque fuese mínima. Pero en vano buscaremos algo así en Egipto descontando unos pocos intentos. Ni el Estado ni la cultura egipcios estaban interesados en que existiera una consciencia de estas discontinuidades y pudiera admitirse la idea de un final desde el cual narrar el pasado.

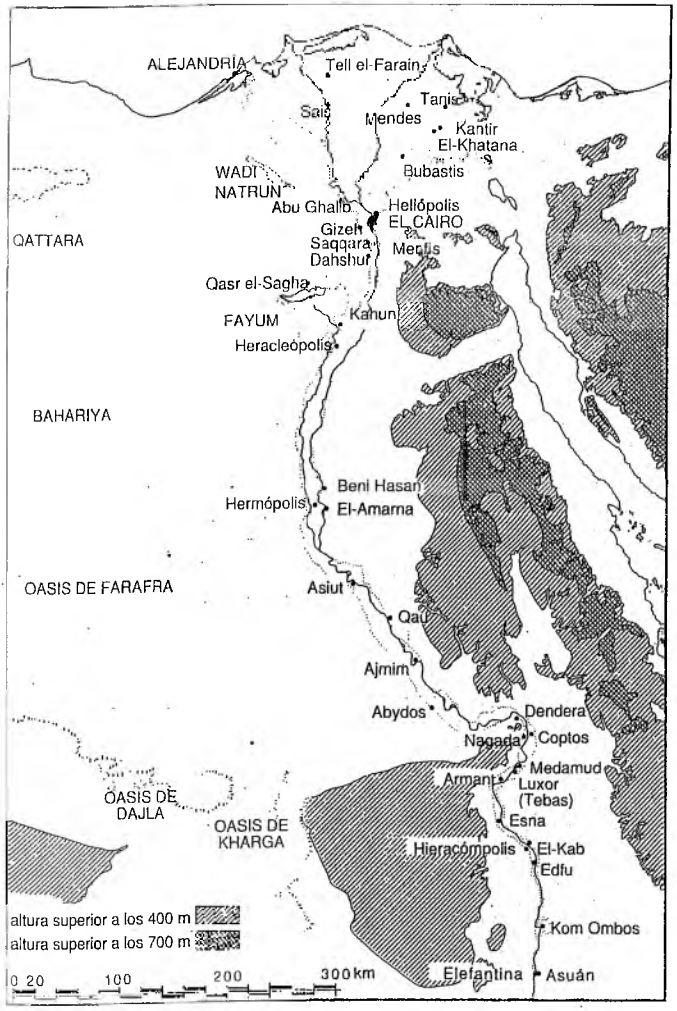
26 A. Falkenstein, «Fluch über Akkade», en *Zeitschrift für Assyriologie* 57 (NF 23), 1965, 43 ss.

PARTE PRIMERA

Protohistoria y Reino Antiguo: Estado y tiempo



PALETA DEL REY NARMER
(FUENTE: B.J. KEMP, *ANCIENT EGYPT. ANATOMY OF A CIVILIZATION*, CAMBRIDGE, 1989, FIG. 12; ED. CAST.: *EL ANTIGUO EGIPTO. ANATOMÍA DE UNA CIVILIZACIÓN*, EDITORIAL CRÍTICA, 1998)



MAPA DE LA ZONA SEPTENTRIONAL DEL VALLE DEL NILO
FUENTE: B.J. KEMP, *ANCIENT EGYPT. ANATOMY OF A CIVILIZATION*, CAMBRIDGE, 1989, FIG. 1 [ED. CAST.: *EL ANTIGUO EGIPTO. ANATOMÍA DE UNA CIVILIZACIÓN*, EDITORIAL CRÍTICA, 1998]

1. LOS COMIENZOS

«Profundo es el pozo del pasado. ¿No habría que llamarlo insondable?». Con esta frase comienza el «Preludio» de Thomas Mann a la tetralogía de José. Este texto impresionante nos indica de forma insuperable que la pregunta por los comienzos nos conduce fácilmente por una galería que parece no tener fin. Por mucho que avance la investigación, los comienzos no dejarán de ocultarse tras sus resultados, pues siempre habrá otros hechos precursores y otros comienzos que esperan ser descubiertos. Habría entonces que prescindir de la pregunta por los comienzos por ociosa y empezar en algun punto. Pero, en el caso de Egipto, esto es distinto. Aquí la pregunta por los comienzos, bien planteada, encuentra una respuesta clara e inequívoca. Plantearla correctamente significa saber por qué se pregunta, es decir, los comienzos *por los que* se pregunta. Aquí preguntamos no por los comienzos de la colonización humana del valle del Nilo, sino por los comienzos de la *cultura faraónica* y del *Estado egipcio*. A este nuestro propósito quisiéramos plantear la pregunta por los comienzos del Estado faraónico atendiendo separadamente a las huellas, los mensajes y los recuerdos.

Huellas

Cuando dirigimos la pregunta por los comienzos a las huellas, se puede responder de manera unívoca: Naqada. Con la palabra Naqada, un yacimiento arqueológico en el Alto Egipto, es designada una de las distintas culturas que existieron en el valle del Nilo en el IV milenio, per-

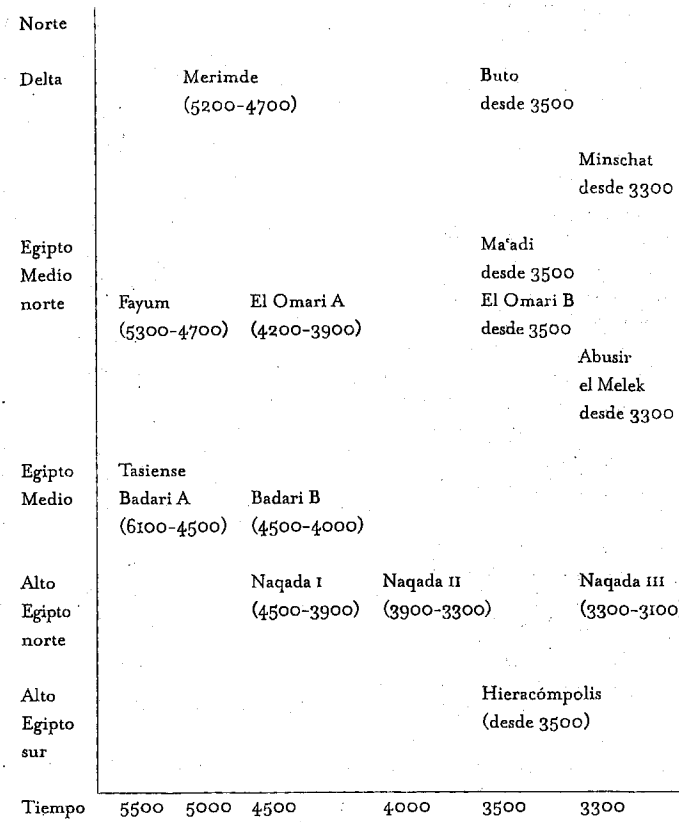
tenecientes a la protohistoria tardía o período calcolítico. Esta cultura se distingue por su carácter distintivo y expansivo. Se destaca claramente entre las demás, a las que se sobrepone y reemplaza pujante en el curso de varios siglos. Finalmente, este proceso de unificación cultural o «naqadización» de Egipto desemboca en la unión política, en el nacimiento del Estado.

Todo examen que queramos hacer del proceso de «naqadización» de Egipto en la protohistoria tardía debe guiarse por dos preguntas. Primera: ¿cómo hay que representarse la pluralidad previa al proceso de unificación y de unión?; es decir: ¿cómo son de distintas e independientes las culturas frente a la cultura Naqada I, que poco a poco las desaloja?, ¿cómo se expresa arqueológicamente esta pluralidad y diversidad?; esta pregunta está conectada con la cuestión de las posibles raíces protohistóricas del dualismo norte-sur, que caracteriza al simbolismo de la cultura faraónica histórica. Y segunda: ¿cómo se puede interpretar étnica, política y culturalmente el proceso de expansión de la cultura Naqada (la «naqadización» del valle y el delta del Nilo)?

Comencemos por la primera pregunta, la relativa a la pluralidad de las culturas, que constituyen distintos focos del proceso de unificación. Presentaremos primero una sinopsis de estas culturas y sus yacimientos más importantes[27] (véase cuadro página 43).

Sin duda es posible responder a la pregunta por el comienzo, pero no se puede negar que Naqada tiene a su vez una prehistoria. Debemos intentar examinar esta prehistoria sin desorientarnos. Desarrollada en medio del Alto Egipto, la cultura de Naqada en su fase más temprana, convive con toda una serie de yacimientos de otras culturas en el valle del Nilo, lo que suscita la pregunta de si la cultura de Naqada podría proceder de ellas o hay que considerarla una inmigración. Cuando desde la cultura de Naqada miramos hacia atrás buscando culturas precursoras y orígenes, acabamos mirando al Bajo Egipto. La más afín a la cultura Naqada es la cultura tasiense, más antigua. Ésta se encuentra mucho más cerca de los yacimientos del Bajo Egipto que la cultura Badari, de la misma época, cuyas relaciones señalan a Nubia.

27 Una buena exposición sobre la historia de la investigación de las épocas pre y protohistórica de Egipto es el libro de Michael A. Hoffman *Egypt before the Pharaohs. The Prehistoric Foundations of Egyptian Civilization*, 2.ª ed., Austin, 1991 (con muy extensa bibliografía).



¿Qué interés específico tienen estos testimonios arqueológicos para la historia del sentido? Estos testimonios tienen relación con la cuestión del origen y significado del marcado dualismo norte-sur que caracteriza a la cultura faraónica y su concepto de sí misma. Este dualismo llega tan lejos, que en toda referencia a Egipto se hablaba siempre de las «dos tierras», y toda ascensión al trono era celebrada como unión de las mismas. Incluso el nombre hebreo de Egipto, Mizraim, es un nombre dual. Cuando nos preguntamos por los orígenes del

Estado faraónico, lo hacemos también por el origen y el significado de este dualismo norte-sur. También la cultura mesopotámica está marcada por un dualismo norte-sur. Pero aquí nunca ha habido dudas sobre su origen y significado. En los primeros tiempos está étnicamente condicionada por los sumerios en el sur, y por los semíticos acadios en el norte. Más tarde, una vez que los sumerios desaparecen como grupo étnicamente identificable y los semitas dominan el territorio, la contraposición norte-sur adquiere una significación política con los asirios en el norte, y los babilonios en el sur. Nada comparable se observa en Egipto en tiempos históricos. No hay límites, ni étnicos ni políticos, entre el Alto y el Bajo Egipto, más allá de los períodos intermedios. A veces leemos en textos egipcios que las gentes del norte y del sur no pueden entenderse[28]. Pero ello puede deberse a que hablan dialectos distintos, no lenguas distintas. Como en las épocas históricas la contraposición norte-sur no encuentra ningún apoyo, es fácil sospechar que esta contraposición procede de la protohistoria. De ahí que antes se supusiera que el dualismo norte-sur en el simbolismo político de Egipto procede directamente de la protohistoria. Las culturas del norte (Merimde, Buto, Maʿadi, Omari, Wadi Digla, Fayum A) y del sur (Tasa, Badari, Naqada I) eran distribuidas en dos grandes bloques culturales, ambos separados por un Egipto medio vacío de yacimientos, que en el fondo constituían dos culturas opuestas, una del norte y otra de sur, la del norte, vinculada al Próximo Oriente, y la del sur, vinculada a África. Estas culturas fueron contrastadas incluso antropológicamente. Las gentes del delta eran de constitución fuerte, las de Naqada más gráciles[29]. O las del delta eran europídas, y las de Naqada camitas[30]. Los habitantes del Bajo Egipto eran agricultores sedentarios, y los del Alto Egipto nómadas y cazado-

28 «No hay ningún hablarte de idiomas extranjeros que pueda explicar (tu pálabreo). Es como la conversación entre un habitante del delta y un hombre de Elefantina»: P. Anastasi I 28,6, *cfr.* Hans Werner Fischer-Elfert, *Die Satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I: Übersetzung und Kommentar*, Äg. Abh. 44, Wiesbaden, 1986, 238, 242 (q).

29 W. Kaiser, «Zum veränderten Bild von der Entstehung des gesamtägyptischen Staates», en MDAIK 46, 1990, 263-299, con referencia en 290 n.21 a Müller, Die anthropologischen Ergebnisse des vorgeschichtlichen Friedhofs von Abusir el Meleq, 263 y ss., y Petrie, Tarkhan, II, 15 ss.

30 W. Helck, *Politische Gegensätze im Alten Ägypten*. HÄB 23, Hildesheim, 1986, 7.29 W. Kaiser, «Zum veränderten Bild von der Entstehung des gesamtägyptischen Staates», en MDAIK 46, 1990, 263-299, con referencia en 290 n.21 a Müller, Die anthropologischen Ergebnisse des vorgeschichtlichen Friedhofs von Abusir el Meleq, 263 ss., y Petrie, Tarkhan, II, 15 ss.

res. Incluso se han propuesto diferencias etnopsicológicas. Las gentes del delta eran fóbicas; se protegían contra sus temores por medio de cultos en los que podían dominar y aplacar «los temores primitivos del pasado, materializados en figuras demasiado numinosas», a través de la adoración[31]. En este período fue proyectada toda una serie de dualismos y dicotomías, y así pudo luego explicarse la fundación del Estado como la unificación de dos reinos distintos tras la conquista violenta de uno por otro, e interpretarse la idea del doble reino como un recuerdo, mantenido vivo hasta el final de la cultura egipcia, de esta dualidad original. Incluso se ha visto una demostración de esta hipótesis en la asociación del pájaro llamado frailecillo a los pobladores del delta. Con el signo de este pueblo se escribe la palabra *rhjjt*, que significa «pueblo, súbditos». En la lengua egipcia, esta palabra guarda correspondencia con otra palabra, *p't*, que por razones incomprensibles se traduce por «patricios». Los pobladores del delta serían, pues, en el doble reino unido, la plebe, y los victoriosos señores de Naqada, los patricios. Esto es pura fantasía, y si algo podemos afirmar con seguridad sobre la construcción social del reino faraónico, es que no hubo estructuras gentilicias y estamentales.

Posteriormente se ha desarrollado una serie de nuevos enfoques que cuestionan esta imagen simple de una dicotomía norte-sur. Recientes hallazgos arqueológicos han mostrado que el proceso de unificación cultural se produjo mucho tiempo antes que el de unificación política[32]. Es decir: la unificación de los reinos se efectuó en un espacio ya culturalmente homogéneo. En Buto, el nivel Naqada IId aparece ya en el estrato II. Entre los estratos I y II no hay ningún horizonte de destrucción. Todo indica que la cultura Naqada penetró aquí pacíficamente[33]. El yacimiento de Minshat, al este del delta, pertenece ya completamente a la fase Naqada[34]. Si alguna vez hubo un dualismo cultural, fue en una época muy anterior a la de la unificación de los reinos. Si la unidad política estuvo precedida de conflictos, éstos no se produjeron entre los represen-

31 *Ibid.*

32 W. Kaiser ha sido el primero que ha demostrado este hecho en una serie de reveladores artículos, *cfr.* el último de ellos: «Zur Entstehung», MDAIK 46, 1990, 287-299.

33 Th. v. d. Way, *Untersuchungen zur Spätvor- und Frühgeschichte Unterägyptens*, SAGA 8, Heidelberg, 1993.

34 K. Kroeper, D. Wildung, *Minschat Abu Omar. Münchner Ostdelta Expedition*, Vorbericht 1978-1984, 1985.

CERÁMICA DECORADA DE LA ÉPOCA DE NAQADA I
(FUENTE: H. MÜLLER-KARPE, *HANDBUCH DER VORGESCHICHTE II*, MÚNICH, 1968, LÁM. 18)

tantes de la cultura Naqada y otros grupos, sino entre grupos nagodienses.

La cultura Naqada aparece ya en el nivel I de forma expansiva, y al final de esta fase empieza a extenderse a los yacimientos de Badari en el norte y en el sur para finalmente abarcar todo el territorio comprendido entre la primera catarata y Assiut, y quizá constituir también la primera cultura uniformizadora del Alto Egipto[35].

35 W. Kaiser, «Zur Südausdehnung der vorgeschichtlichen Deltakulturen und zur frühen Entwicklung Oberägyptens», en MDAIK 39, 1985, 85 s. *Cfr.* también J. Seeher, «Gedanken zur Rolle Unterägyptens bei der Hrausbildung des Pharaonenreichs», en MDAIK 47, 1991, 313 ss.

Los prehistoriadores tienden a correlacionar las formaciones arqueológicas y las étnicas. Las formaciones arqueológicas, es decir, las «culturas», son conjuntos con características distintivas de artefactos que son leídos como indicios de identidades étnicas. «Badari» y «Naqada I» designan, pues, no únicamente estilos en cerámica, en útiles de piedra, etc., sino también grupos distintos. La mezcla de «estilos» permite concluir que hubo relaciones comerciales, y su superposición, que hubo conquista. Desde esta perspectiva la extensión de la cultura Naqada puede interpretarse como la historia de una conquista y un sometimiento paulatinos de sectores cada vez mayores del valle del Nilo que, a finales de Naqada I, tiene bajo control a todo el Alto Egipto y, con Naqada IIc, alcanza la punta sur del delta, para, en IId, avanzar hasta el Mediterráneo y la frontera oriental del delta. La cuestión es si esta correlación de formaciones étnicas y arqueológicas es admisible, ya que también puede interpretarse de una manera completamente distinta. Quizá se trate aquí menos de movimientos de migración y superposición que de un comercio de cerámicas y otros bienes culturales de la región de Naqada que se amplía cada vez más, esto es, de redes económicas y la formación de un monopolio. En lugar de un proceso de extensión cultural se trataría de un proceso de especialización, profesionalización e instrumentalización de la producción de cerámica que empieza en el Alto Egipto y desde allí se propaga, y en el que la región en torno a Abidos («Naqada») tenía una ventaja decisiva: una estructura social más desarrollada[36].

Antes se había interpretado la oposición entre el Bajo y el Alto Egipto la mayoría de las veces como oposición de dos formas de vida: cazadores nómadas en el sur, agricultores sedentarios en el norte. Hoy sabemos que también los representantes de la cultura Naqada eran campesinos y ganaderos sedentarios. Pero entre ellos se formó una *«leisure-class»*, una capa de señores que se dedica a la caza como una actividad prestigiosa.

Los hombres de la cultura Naqada vivían ya en una sociedad estratificada, con una elite que hacía a los demás hombres trabajar para ellos y pudo desarrollar grandes redes comerciales para cubrir sus

36 Es la idea que defiende Christiana Köhler en su tesis doctoral, presentada en Heidelberg, *Tell el-Faracin-Buto: Die Keramik der Schichten III-VI. Untersuchungen zur Töpfereiproduktion einer frühen Siedlung des Nildeltas*, 1993; *cfr.*, de la misma autora, «The State of Research on Late Predynastic Egypt: New Evidence for the Development of the Pharaonic State?, en GM 147, 1995, 79-92.

necesidades de bienes de lujo por medio de su importación desde lugares lejanos. Una sociedad elitaria no sólo tiene necesidad de bienes de lujo, sino también de semántica. Necesita signos y símbolos de status que manifiesten claramente su pertenencia a una clase y su pretensión de dominio, imágenes que expresan su poder, así como mitos y poderes que legitimen sus objetivos y sus ideas políticas.

Estas imágenes se manifiestan sobre todo en los géneros de objetos de la cultura cotidiana: cerámica, paletas, mangos de cuchillos, cabezas de mazas, peines. No es sorprendente que estos objetos empiecen ahora a distinguirse mucho más de los del resto de las formaciones culturales del norte[37].

Mensajes: la semántica fundacional de la época de la unificación

La paulatina aparición de la historia y su expresión en palabras e imágenes en el seno de la cultura Naqada y en su mundo de imágenes es un proceso fascinante. Aquí cabe hablar de un «despertar de la historia», de una consciencia de la historia que, con todo, se refiere no al pasado, sino al presente. En estas imágenes se anuncia cada vez más claramente la intención de fijar acontecimientos históricos. La evolución culmina en una forma de analística hecha de imágenes que más tarde irá desapareciendo. El arte egipcio nunca volvería a mirar la historia de una manera tan cercana.

La cultura Naqada se caracteriza ya en su estadio más temprano (Naqada I) por su notable abundancia de imágenes, que la hace contrastar llamativamente con las culturas prehistóricas más antiguas del valle del Nilo. Las vasijas pintadas de blanco de la cultura Naqada I desarrollan un programa de imágenes que a todas luces trasciende las funciones puramente decorativas y ofrece una representación de ciertos dominios centrales de la semántica cultural. La cerámica es así aprovechada como medio material de una memoria gráfica en el que

37 «El deseo que el hombre ha tenido desde tiempos primitivos de materiales con los que hacerse la vida más fácil, así como de cosas que la «embellezcan» (uno de cuyos fines principales es el de acentuar el efecto que pueda causar sobre sus semejantes), dio origen a un comercio cada vez más extenso, no limitado al viaje de una aldea a otra, sino de un centro a otro, en parte recorriendo grandes distancias.» (Helck, *Gegensätze*, 4 s.).

se continúan las pinturas rupestres. Los temas que admiten una conexión con acontecimientos históricos aparecen por primera vez en la época Naqada IIc, concretamente en la tumba decorada de un jefe o cabecilla de Hieracómpolis[38]. Se trata de la representación más temprana del motivo de la muerte de los enemigos, que unas generaciones después reaparece en la paleta de afeites de un rey, Narmer, en su forma canónica, conservada hasta el final de la historia faraónica. La ideología del jefe de Hieracómpolis marca la semántica política del primitivo Estado.

La tumba decorada de Hieracómpolis aún no muestra señales de verdadera escritura. Por eso no podemos decir con seguridad si aquel jefe poseía ya el título de «Horus», la forma más antigua del título real egipcio, con cuya primera aparición se puede fijar el comienzo del Estado egipcio. Pero esta hipótesis está muy cerca de la realidad. Hieracómpolis significa «ciudad del halcón»; así llamaron los griegos a la ciudad del dios halcón Horus, que según la concepción egipcia se encarna en todo rey. Recientes excavaciones se han acercado mucho a la primera aparición de este título muy cerca temporalmente de la tumba decorada de Hieracómpolis. En las tumbas de la elitaria necrópolis «U» de Naqada se han encontrado marcas de cerámica con nombres de jefes que tienen ya antepuesto el signo del halcón que los designa como gobernantes.

Hieracómpolis es también el lugar donde fue hallado el monumento más importante que nos ha transmitido un, o quizá *el*, acontecimiento decisivo de la época de la unificación entendido como un «mensaje». La monumental paleta de afeites que un rey llamado Narmer hizo colocar en el templo de Horus de Hieracómpolis se cuenta entre un gran grupo de objetos que en esta época temprana fueron utilizados como portadores de los nuevos mensajes. Posteriormente el Estado desarrollaría bien pronto géneros propios de monumentos que servirían para la representación del poder político y la perpetuación de las acciones históricas. Pero primero encontramos los mensajes del Estado naciente en medios tradicionales, como la cerámica y los grabados rupestres, así como en objetos próximos a la esfera real, como paletas de afeites y armas, especialmente cabezas de mazas. La función de estas imágenes llega manifiestamente más allá de

38 Humphrey Case/Joan Crowfoot Payne, «Tomb 100: the Decorated Tomb at Hieraconpolis», en JEA 48, 1962, 5-18.

la mera decoración, y hay que relacionarla con el deseo de registrar las acciones y acontecimientos revolucionarios de la época de la unificación a la vez que interpretarlos y perpetuar su significación. Época, acción e historia debían hacerse visibles. Para ello era necesaria la escritura. Pues sólo con la adición de signos identificadores que nombraran los lugares y los protagonistas podían los acontecimientos quedar reproducidos en su carácter único. Seguramente no se trataba de salvarlos del olvido, sino de «publicarlos», es decir, de hacerlos visibles. El que la paleta de Narmer estuviera expuesta en un templo, quedando así visible sólo para unos pocos, no significa nada. El mundo de los dioses constituía un público, y especialmente para ellos debía el acontecimiento quedar registrado. El mundo de sentido entonces naciente impulsaba a la simbolización visible. Aquí hemos escogido la paleta de Narmer como ejemplo de esta temprana necesidad de registrar la historia.

El nombre del rey «Narmer» se encuentra en ambas caras de la paleta entre dos bucráneos, inscrito en el jeroglífico para «palacio», que funciona como signo de dominio. La cara anterior, identificada como tal por la cavidad redonda, está dividida en tres registros. El central, que es el mayor, muestra dos «panteras con cuello de serpiente», cuyos cuellos enlazados son un claro símbolo de la unión del Alto y el Bajo Egipto. En el campo inferior se ve un toro que pisa con sus pezuñas a un enemigo, y con sus astas destruye una ciudad. El toro es, como el halcón y el león, uno de los símbolos básicos del poder faraónico. Los dos bucráneos interpretados como «cabezas de Hathor» en la parte superior flanquean el nombre del rey. Los acontecimientos representados en los dos campos inferiores de la cara anterior no están individualizados por jeroglíficos. No podemos decir si las imágenes se refieren a acontecimientos históricos únicos o a aspectos de la realidad que siempre se repiten.

El campo superior, en cambio, contiene varios signos jeroglíficos. Vemos al rey «Narmer», cuyo nombre aparece escrito a la derecha de su cabeza, con la «corona roja» del Bajo Egipto, avanzando en procesión solemne hacia la derecha, seguido de una figura que lleva unas sandalias y cuyo título aparece escrito con una rosa de la diosa de la escritura Seshat, por lo que se supone que significa «escriba»[39].

39 Erich Winter, «Wer steht hinter Narmer?», en *Zwischen den beiden Ewigkeiten*, Festschrift Gertrud Thausing, Viena, s.a, 279-290.

Sobre él se encuentra un cuadrado que, por el signo en él inscrito, se identifica como una estancia para vestirse. Al rey le precede un hombre con largos cabellos, que los signos *tt* lo identifican como visir. A la cabeza de la procesión avanzan cuatro pequeñas figuras portadoras de cuatro estandartes que son símbolos del poderío del rey. Estos cuatro estandartes aparecen en el inventario clásico de símbolos del poder faraónico, y más tarde serán conocidos con el nombre de «seguidores de Horus». El destino de la comitiva real la constituyen diez figuras decapitadas extendidas sobre el suelo a las que se ha colocado la cabeza entre los pies. Sobre ellas se ve un barco y escuetos signos de escritura. Los signos delante del barco pueden leerse como «Gran Puerta», y referirse posiblemente al escenario de lo que acontece. Sobre el barco se ve un halcón con un arpón (¿«Horus se ha apoderado del nomo del Arpón»?). La escena entera muestra, pues, al rey pasando revista a los cadáveres de los enemigos ejecutados (no caídos).

La cara posterior muestra, en el registro principal, al rey con la corona blanca del Alto Egipto agarrando con la mano izquierda por los cabellos a un enemigo arrodillado mientras le golpea con la derecha. Esta escena quedó fijada para la posteridad como un pictograma del rey victorioso, y adornó hasta el final de la historia faraónica sobre todo los muros exteriores de los pilonos de los templos. Junto al enemigo hay dos signos jeroglíficos que se pueden interpretar, o bien ideográficamente como el lago del Arpón, el nomo del Arpón u otra cosa parecida, o bien fonéticamente como «Wash», que sería entonces un nombre propio, el del enemigo arrodillado. Arriba a la derecha, sobre el enemigo y ante el rey hay una compleja representación que debe entenderse como algo intermedio entre imagen y escritura. Un halcón posado sobre una planta de papiro con seis flores sujeta con una pata un cabo que está fijado a una cabeza. Esta cabeza sobresale del trozo de tierra en el que crece la planta de papiro, y en cierto modo lo personifica. La escena puede leerse como «El halcón (el rey o el dios) ha sometido al país del papiro (= el delta, o el Bajo Egipto)». Quizá el número seis tiene también su significado: «y ha hecho seis mil prisioneros», o algo parecido. En el campo inferior se ve a dos enemigos caídos; los jeroglíficos se interpretan como «Sais».

Sea cual sea la interpretación que se quiera hacer de las representaciones, su referencia histórica es inequívoca. Cuatro de los cinco

campos muestran la violencia mortal del rey. El mensaje que estas escenas quieren transmitir es ante todo una noticia de guerra, violencia, muerte y sometimiento. No se pretende aquí servir a la paz, sino mostrar un conflicto mortal: no se relatan procesos de larga duración, sino un contecimiento único en el espacio y en el tiempo. El acontecimiento es una victoria del sur sobre el norte. El rey ciñe ya las dos coronas del doble reino unido. Ya no es el cabecilla-Horus de un Estado Naqada, sino el rey de un reino unificado por la fuerza.

En ambas caras de la paleta de Narmer aparece el signo de la ciudad fortificada asociado a los enemigos derrotados; en la anterior como imagen, y en la posterior como signo de escritura y determinativo de Sais. Narmer no lucha contra tribus, sino contra adversarios sedentarios, civilizados, que habitan ciudades fortificadas o ciudadelas. Este aspecto de las luchas por la unificación viene expresado más claramente en otra paleta de esta misma época. Se puede imaginar que, en este nivel de desarrollo cultural y político en Egipto, también se habría podido llegar a una confederación de Estados, como en la Mesopotamia de esta misma época.

Mesopotamia y Egipto, los Estados más antiguos de la historia de la humanidad, de cuya construcción y funcionamiento tenemos información por fuentes escritas, representan las dos formas que puede tomar el proceso de formación de un Estado: la confederación y el Estado territorial. Que estas dos direcciones no sólo implican vías políticas y económicas distintas, sino también semánticas, es algo que puede evidenciarse de manera bien directa. Las confederaciones de Estados tienden a la formación de semánticas fuertemente competitivas, de lo cual las ciudades griegas de la época arcaica y clásica, así como las ciudades-estado del Renacimiento italiano, proporcionan ejemplos bien conocidos. Los Estados territoriales, en cambio, producen una semántica integradora y cooperativa, de lo cual son ejemplos característicos, además de Egipto, la China confuciana. En ambos casos aparece una semántica integradora especialmente pronunciada en el fondo de una fase previa con pequeños Estados rivales: en China, la «época de los reinos en conflicto»; en Egipto, la fase de los cabecillas rivales. En Mesopotamia, en cambio, la fase de las ciudades-estado rivales se prolonga hasta la época de máximo desarrollo cultural de la escritura, y determina la semántica cultural de una forma decisiva[40].

40 *Cfr.* Bruce H. Trigger, *Early Civilizations. Ancient Egypt in context*, El Cairo, 1993.

Los cabecillas rivales existentes en Naqada III residían en ciudades fortificadas, y la idea del enemigo, del combate, estaba asociada en el mundo de imágenes de esta época a la destrucción de una fortaleza. Investigaciones arqueológicas han demostrado también la existencia de fuertes muros de adobe con bastiones y puertas; se trata de fortalezas o ciudadelas en las que la población podía refugiarse en caso de conflicto[41]. Unos dos mil años después, en el Tercer Período Intermedio, Egipto ofrece la misma imagen política de sus asentamientos. Las ciudades están fortificadas, los conflictos siguen la pauta del asedio y la conquista, y los protagonistas son príncipes y reyes cuyos territorios son comparables a los de los cabecillas rivales de la época de Naqada. En el fondo de esta opción hay que ver el Estado territorial que se impone con violencia frente las ciudades. El Estado territorial egipcio, el primero de su tipo en la historia de la humanidad, no nace de pequeñas formas de organización en el orden político y social, sino que se impone con violencia frente al orden policéntrico de las ciudades-estado. El Estado territorial del Egipto unificado produce un orden al destruir otro orden. Tal es en todo caso el «mensaje» de los monumentos. Este rasgo de exaltación de la violencia en los mensajes halla también expresión en los nombres que tienen estos primeros reyes: nombres como «Escorpión» y «Cobra»; Narmer significa «siluro voraz», Hor-Aha significa «Horus guerrero», Den, «El que corta», Djer «El que apresa» o «El trampero», Qa-a «El que tiene el brazo alzado (para golpear)»[42]. Aún en la II dinastía, que adopta un principio completamente distinto en los nombres reales, hay un rey «Sechem-ib», que significa «con corazón volento», la misma expresión que más tarde designará el antitipo de la forma y la formación de la mentalidad egipcia. Esta forma guerrera de representarse, incluso sanguinaria y exaltadora de la violencia, discrepa notablemente de la ideología expresa de la solidaridad y la cooperación que más tarde caracterizará a la mentalidad del Estado egipcio. El viraje al Estado se presenta como un viraje de la violencia al Derecho, de la competición a la cooperación. La ética de la integración presenta en los textos posteriores sólo se explica por su contraste con aquel trasfondo histórico.

41 Arqueológicamente demostrado en Hieracómpolis y en Elefantina. El concepto de la ciudadela perviviría en la arquitectura de los templos.

42 *Cfr.* J. Vercoutter, *L'Egypte et la vallée du Nil I, Des origines à la fin de l'Ancien Empire*, París, 1992, 240.

Recuerdo: la *mitomotórica* del Estado egipcio

Anales y listas de reyes

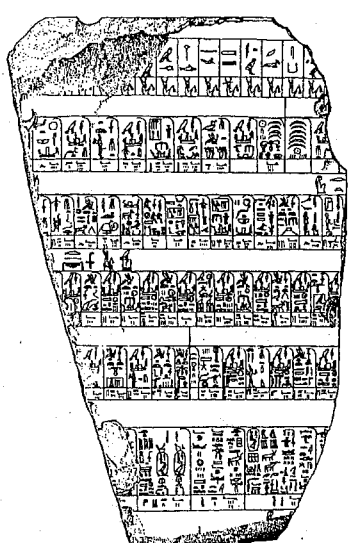
En la memoria posteriormente codificada en anales y listas de reyes desaparece todo recuerdo de una fase en que existían varios reinos rivales. Pero este olvido se produce sólo en una época tardía en que, tras el ocaso del Reino Antiguo, o quizá también del Medio, se confecciona la lista oficial de reyes como construcción de la permanencia y la continuidad. Del Reino Antiguo hay, en cambio, un documento que, en sorprendente correspondencia con lo que transmiten huellas y mensajes, hace comenzar la historia del poder faraónico bastante tiempo antes de la dinastía I. Este documento es la «Piedra de Palermo», así llamada por el lugar donde actualmente se halla el mayor de los fragmentos que se han conservado de este monumento. Se trata de una placa de basalto negro en la que estaban grabados los «anales» de los reyes de la Primera Época y del Reino Antiguo. Sólo unos pocos restos se han conservado[43]. La lista retrocede más allá de la I dinastía de Manetón, y comienza con una serie de reyes que sólo ciñen la corona «roja», la corona que en la tradición posterior indica el dominio sobre el Bajo Egipto. No se puede comprobar si esta parte inicial de la lista también contiene reyes con la corona «blanca» del Alto Egipto. En todo caso se recogen al menos 25 reyes que precedieron a la I dinastía. El recuerdo aquí codificado llegaba bien lejos en la época protohistórica tardía. Excavaciones realizadas en los últimos decenios han permitido confirmar este recuerdo también en las huellas y los mensajes, y rellenarlo con nombres. Estos reyes han sido incluidos en la llamada «dinastía 0» (= Naqada IIc - Naqada III, *ca.* 3300-3100).

Del signo jeroglífico egipcio para «año» podemos deducir que en el Período arcaico los años eran contados mediante unas incisiones en una panícula de palmera. Algo semejante a las *claves annales* en el templo de Júpiter capitolino. Pero los años no sólo eran contados, sino que además recibían un nombre referido a los acontecimientos más importantes producidos en ellos, siendo los únicos acontecimientos epónimos considerados los políticos, nunca acontecimientos naturales. Hubo un año de la «Derrota del este» y un año de la «Escultura

43 *Cfr.* Helck en LÄ IV, 652-654.

de Anubis». Hubo también años que fueron identificados por múltiples acontecimientos. Los acontecimientos eran registrados atendiendo ante todo a la economía estatal: para tener a la vista los plazos para el pago de los tributos, los rendimientos anuales y el plazo de almacenamiento de ciertos bienes, así como las condiciones para la planificación del futuro; y no, como en Heródoto, para salvar del olvido grandes gestas de la humanidad. Esto conviene subrayarlo porque el concepto de «acontecimiento» quizá despierte falsas asociaciones. Los acontecimientos son de naturaleza predominantemente ritual. Casi siempre se trata de fiestas. Entendemos por acontecimiento un suceso que se sale de lo corriente. Pero aquí se trata de acontecimientos que constituyen lo normal.

Estos acontecimientos fueron anotados en las «tabletas de los anales», que cumplían una evidente doble función. Por una parte servían de etiquetas para recipientes de vino, aceite etc., esto es, para



La piedra de Palermo
(Fuente: H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte II*, Múnich, 1968, lám. 54 L)

fechar mercancías. Por otra parte mostraban también fechas importantes de fiestas, acontecimientos y estados del Nilo, a modo de crónica rudimentaria, con fines de control y para tener a la vista plazos y términos largos en el tiempo. Es esta segunda función la que hacía reunir tales datos, conduciendo así a una especie de memoria analística. Los acontecimientos que daban nombre a los años correspondían en gran medida a lo que también representaban las paletas de afeites en el sentido de un mensaje monumental. De ese modo se encontró en la institución de la analística, que reunía datos anuales, una forma de trasladar «mensajes» a los «recuerdos».

A diferencia de la piedra de Palermo, la tradición posterior de las listas de reyes, que también Manetón sigue, hace comenzar la historia de los reinados con dioses y seres «gloriosos» (*hemitheoi*, en griego). A pesar de lo cual aparece aquí la figura del fundador del Estado con quien comienza la serie de los reyes faraónicos en sentido propio. Según este recuerdo, el gobierno de los reyes es, por una parte, tan antiguo como el mundo, y su comienzo fue observado por el propio Creador, y, por otra, es el comienzo de la historia, que pone fin a los remotos tiempos míticos. La historia se puede definir, pues, de acuerdo con el modo egipcio de entenderla, como la extensión en el tiempo del gobierno real ejercido por los faraones, y no por seres divinos o semidivinos. Esta idea del comienzo de la historia se corresponde con la praxis científica moderna. El nombre que las listas de reyes dan al fundador del reino es Meni, convertido por Manetón en el nombre griego «Menes», y mal entendido por Diodoro como «Mnevis» (que era el nombre del toro sagrado de Heliópolis). En las huellas y mensajes de aquella época no hay hasta ahora noticia de este nombre. Quizá se trate sólo de un recuerdo. En Diodoro aparece Mnevis/Menes no sólo como fundador del Reino, sino también como legislador y civilizador. La figura recordada de un fundador del Reino y héroe de la cultura parece surgir por primera vez en el Reino Medio o en el Nuevo, y cobrar cada vez más importancia en la Época Baja. La frontera así trazada entre historia y protohistoria se vuelve con el transcurso del tiempo cada vez más nítida. El sentido de esta figura del recuerdo está en que con ella se encontró un modelo al que siempre se podía retornar. La acción de Menes se podía repetir. En el recuerdo del comienzo, una comunidad se reafirma en sus fundamentos. Con la figura de Menes, el mundo de sentido egipcio adquiere algo de la estructura resistente al tiempo de una religión instituida.

Si Menes es una figura del recuerdo, sobra la búsqueda de una correspondencia en huellas y mensajes. Por eso es también ocioso preguntarse si hay que identificarlo con Escorpión, Horus-Aha u otro rey de la Época arcaica. En su figura se supone que confluyen varios de estos reyes históricos.

El mito de Horus y Seth

No hay un mito del nacimiento del Estado en sentido propio y estricto. Lo que hay es el mito de Horus y Seth, que supone ya el Estado, pero que narra una reorganización con un claro e importante significado de fundación. El mito de Horus y Seth cifra la génesis del Estado en la superación de la violencia. El texto aquí fundamental es un capítulo del «Documento de la teología menfita», un gran bloque de basalto de la dinastía XXV que –como la «piedra de Palermo»– reproduce un modelo de papiro. Aún habremos de volver con más detenimiento sobre este monumento a propósito de la dinastía XXV. Pero el texto es también importante en el presente contexto porque contiene algo así como el mito de la «unificación»:

> [Geb ordenó] que la Enéada [los nueve dioses] se congregara,
> y separó a Horus y Seth,
> impidió que siguieran riñendo.
> Nombró a Seth rey *njswt* en el Alto Egipto,
> hasta el lugar en que él había nacido, en *Sw*.
> Y Geb nombró a Horus rey *bjt* en el Bajo Egipto,
> hasta el lugar en que su padre murió ahogado en *Pzˇst-t₂wj*.
> Así quedó Horus en un sitio,
> y así quedó Seth en otro sitio,
> ellos 'se unían sobre' los dos países en Ajan.
> Éste es el *límite* entre las dos tierras.
>
> Malo era en opinión de Geb (o sea, Geb se arrepintió)
> que la parte de Horus fuera igual a la parte de Seth.
> Entonces Geb dio a Horus la herencia de su padre,
> pues él es hijo de su hijo, su primogénito.
> Geb habla a la Enéada: te he destinado |Horus| como heredero
> del trono.

Geb habla a la Enéada: para ti solo ⌈Horus⌋ la herencia.
Geb habla a la Enéada: pertenece a aquel heredero ⌈Horus⌋ Mi herencia.
Geb habla a la Enéada: pertenece al hijo de mi hijo ⌈Horus⌋ al chacal del Alto Egipto.
Geb habla a la Enéada: a uno que abre el cuerpo ⌈Horus⌋ Upuaut
Geb habla a la Enéada: es un hijo que nació ⌈Horus⌋ en el natalicio de Upuaut.

Horus se levantó sobre el país
él es el que *unió* este país.
Llamado con el gran nombre de Tatenen
Al sur de su muro, señor de Djet
Los dos reinos mágicos crecieron sobre su cabeza
Ahí apareció Horus como rey *njswt* y *bjt*
que *unió* los dos países en *Jneb-ḥedj* (Menfis)
en el lugar en que las dos tierras fueron *unidas*.

Ocurrió que junco y papiro fueron colocados a la doble puerta de la casa de Ptah.
Eso significa: Horus y Seth, que se avinieron y unieron,
hermanándose para dejar de discutir
en cualquier lugar al que llegaran
unidos en casa de Ptah, la balanza de las dos tierras,
en la que la tierra del Alto Egipto y la del Bajo Egipto habían sido pesadas[44].

Primero hay que destacar que la disputa entre Horus y Seth se desarrolla en la forma de un litigio. La decisión la tiene Geb. La controversia entre los hermanos litigantes no se dirime, pues, por la fuerza, sino por el derecho.

Tras el primer arbitraje, el juicio es evidentemente revisado y nuevamente dictado. Esto puede significar dos cosas: la división de la historia en una fase de doble dominio de Horus y Seth y una fase de dominio único de Horus, o la acentuación del motivo del dominio único de Horus por negación expresa del doble dominio de los dos hermanos, que sólo se menciona para inmediatamente ser cancelada.

44 H. Junker, *Die politische Lehre von Memphis*, Abh. der Preußischen Akademie der Wissenschaften Jg. 1941 phil.-hist. Kl. Nr. 6, Berlín, 1941, 23-36.

También son decisivos los motivos de la división y la unión. Toda la historia es articulada en tres fases. La primera fase es la de la disputa; a ésta le sigue, como segunda fase, la decisión del reparto (*pẓ's*), y finalmente, la tercera fase establece la paz por medio de una unión (*ẓm3*). Los conceptos de «límite entre las dos tierras» y «unión de las dos tierras» aparecen exactamente en el mismo lugar: el último verso de cada estrofa. La unión de las dos tierras acontece sobre la base de una paz ya establecida. El motivo de la unificación implica la idea de la reconciliación. Seth es superado, pero no expulsado, sino integrado.

Cada rey repite en su ascenso al trono la unificación de los dos países. Sobre el trono real se representa la unificación con las imágenes de Horus y Seth. Según la temprana teología real, cada rey encarna a los dos dioses, Horus y Seth. En todo caso, ello se puede deducir del antiguo título de la reina «La que contempla a Horus y a Seth».

La versión conservada del texto procede de la dinastía XXV, y contiene muchos pasajes que no pueden ser muy antiguos. El nombre del dios Tatenen, por ejemplo, aparece por vez primera en el Reino Medio[45]. Pero hay que contar con que el texto contiene un núcleo antiguo que posteriormente fue reelaborado. Precisamente la frase en que aparece Tatenen tiene el aspecto de una glosa introducida posteriormente en el texto. Numerosas reminiscencias en los Textos de las Pirámides proporcionan sobrada evidencia de que, al menos en su núcleo, esta narración se remonta al Reino Antiguo.

Para la dinastía XXV, el texto fue interesante por su relación con Menfis. En Época Baja, Menfis se convirtió en el símbolo de la identidad tradicional, política y cultural, de Egipto. Pero el mito como tal es sin duda antiguo.

El mito narra el viraje, no al Estado, sino a la unidad política. Se supone que el Estado ya existe; hay una referencia a él como la «herencia». Mas, por otra parte, es claro que el viraje a la unidad política es idéntico con los aconteceres históricos que nosotros

45 H.A. Schlögl, *Der Gott Tatenen*, OBO 29, Fribourg, 1980. Por la dinastía XXV aboga F. Junge, «Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie, oder: Der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit», en MDAIK 29, 1973, 195 ss.

interpretamos como viraje al Estado, como el proceso de nacimiento del Estado. El texto puede muy bien entenderse como figuración mítica de una situación histórica en la que un período con dos reinos rivales termina con la institución de una unidad en la que alguien ha salido vencedor, pero que da gran valor a la integración del derrotado. Horus representa naturalmente al reino de Horus en Hieracómpolis, y Seth al reino de Naqada. Naqada/Ombos es además la patria de este dios, y allí habita desde tiempos primitivos[46].

El antagonismo de Horus y Seth traza una frontera que obviamente discurre por un mapa distinto al geográfico. El significado más importante de este antagonismo radica en la oposición de civilización y salvajismo, o sea, entre derecho y violencia. Horus personifica el derecho, Seth la violencia. El símbolo de Horus es el ojo, el símbolo de Seth los testículos. La violencia es así asociada a la potencia procreativa. Un concepto típicamente sético es también *phtj*, «fuerza». Todos estos conceptos tienen connotaciones positivas. Seth no es originalmente un Satán, sino que personifica un aspecto necesario de la vida que, sin él, ésta estaría castrada en el sentido más propio de la palabra, igual que sin el ojo de Horus sería ciega. La oposición de ojo y testículos se puede interpretar como la contraposición de luz —es decir, razón— y sexualidad, algo que por lo demás juega también un papel en la historia de la religión[47].

A este respecto es ilustrativo, por ejemplo, un texto de la reina Hatshepsut:

> Yo uní a los dos señores, es decir, a las dos partes,
> reinando como el hijo de Isis (=Horus)
> y siendo fuerte como el hijo de Nut (=Seth).[48]

Aquí Horus representa el gobierno, y Seth la violencia.

En el calendario mitológico, a Horus y a Seth corresponden respectivamente la tierra fértil y el desierto:

46 Por otra parte sabemos por hallazgos arqueológicos que los cabecillas de Naqada tenían igualmente el título de «Horus» -y no el de «Seth»-. Ello indica claramente que el mito de Horus y Seth y la polarización que éste expresa entre norte y sur constituyen una simbolización posterior.

47 H. te Velde, *Seth, God of Confusion*, Probleme der Ägyptologie 6, Leiden, 1967.

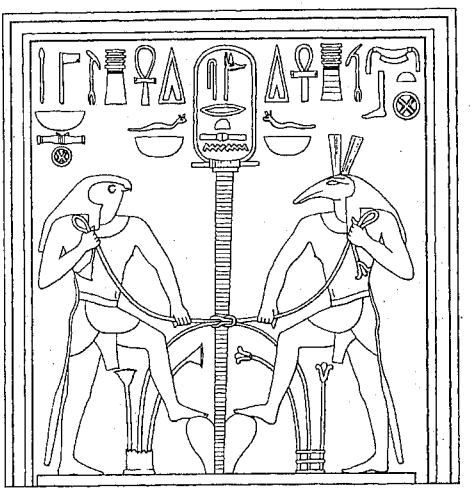
48 Kurt Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, reimp. de la 2.ª ed., Berlín y Graz, 1961, 366.4-5.

3er mes de la crecida, día 27.
¡Bien! ¡Bien! ¡Bien!
Separación de Horus y Seth. Detención de los contendientes. Persecución de los rebeldes. Fin del tumulto. Los dos señores hacen las paces. Se consigue que el país viva en paz al darse Kemet a Horus, y el desierto entero a Seth.
Aparición de Thoth que resuelve la disputa ante Re[49].

La oposición de Horus y Seth parece expresar también el viraje del desorden antiguo al orden nuevo. Seth es el dios de Naqada, él representa también la época de Naqada superada por la fundación del Estado. En la versión mítica de este viraje vence el orden sobre el caos, el poder sobre la anarquía, el derecho sobre la violencia. El mito de Horus y Seth puede muy bien entenderse como mito de la unificación. Este mito acentúa el motivo de la unificación y la reconciliación, de la superación de la disputa y la discordia. Presenta al Estado como un orden basado en el derecho al que la cruda violencia debe someterse. El Estado integra la violencia, la domina, transformándola de poder natural en poder cultural. Lo distinto del Estado y la cultura no es expulsado, ni tampoco demonizado, pues no es algo diabólico.

Seth personifica lo diferente de la cultura faraónica altamente civilizada. Siempre se ha destacado, y con razón, como una sabiduría especial el que la cultura del antiguo Egipto consiguiera no sólo figurar, sino también integrar lo diferente de ella. Seth es un gran dios del panteón egipcio, y no un demonio. Es el «Hijo de Nut», es decir, de la diosa celeste, y siempre que este título aparece sin acompañar a un nombre se alude inequívocamente a Seth –hay otros dos dioses que son igualmente hijos de Nut: Osiris y Re–. El litigio entre Horus y Seth termina con un acuerdo, como corresponde al ideal egipcio del derecho, según el cual el mejor juicio es aquel en que las dos partes están satisfechas. La compensación de Seth con el Alto Egipto hace tiempo no tiene firmeza. El juicio es revisado. La nueva compensación pone a Seth en el desierto y en países extranjeros; pero, según una tradición extendida sobre todo en el Reino Nuevo, se le confía una misión mucho más impor-

49 P. Cairo 86637 XV, 9-10; *cfr.* también P. ChB VII rto 8.4. Traducción alemana de Chr. Leist, *Tagwählerei. Das Buch ḥꜣt nḥḥ ḫwj ḏt und verwandte Texte*, Wiesbaden, 1994, banda 142 s.



HORUS Y SETH EN LA «UNIÓN DE LAS DOS TIERRAS»
Base de un trono, procedente de Lisht, de Sesostris I (hacia 1950 a.C.)
(FUENTE: B.J. KEMP, *ANCIENT EGYPT. ANATOMY OF A CIVILIZATION*, CAMBRIDGE, 1989, FIG. 6)

tante. Re lo lleva consigo en la barca solar y le encarga la tarea de defenderla de la serpiente Apopis, personificación del caos, que amenaza con detener el sol[50]. Detrás de esto hay una teoría de la violencia: como la violencia no se puede justificar, hay que reservar la violencia al Derecho, es decir, ponerla a su servicio[51].

50 *Cfr.* al respecto pp. 257-268.

51 *Cfr.* sobre este problema el célebre aforismo de Blaise Pascal, que invierte la relación de derecho y violencia: «... la justicia sin violencia *(force)* es impotente, la violencia sin justicia es tiránica. La justicia sin violencia no encuentra reconocimiento porque el mal siempre existe; la violencia injusta es acusada *(acusée)*. Hay que unir, pues, justicia y violencia para que lo justo sea también fuerte y lo fuerte también justo. (...) Como no se ha podido conseguir que lo justo sea también fuerte, se ha procurado que lo fuerte sea justo», *Pensées et opuscules*, ed. de L. Brunschvig, París, 1912, 470, n.º 298. *Cfr.* Erich auerbach, «Über Pascals politische Theorie», en Erich Auerbach, *Philologie der Weltliteratur*, Frankfurt, 1992, 36-61; J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität»*, Frankfurt, 1991, 22 s.

2. EL REINO ANTIGUO

Esquema histórico: el proceso del Reino Antiguo

Colonización, burocratización, demotización

El Reino Antiguo puede describirse en su entero curso histórico como una sucesión de tres procesos: el proceso de colonización interior, el de burocratización administrativa y el de demotización cultural.

El proceso de colonización interior introduce en el plano de la organización administrativa lo que en el plano de la cultura material cotidiana ya se había alcanzado al comienzo de la época de Naqada III y, en el plano político, con la unión de los reinos. Al inicio de este proceso, el rey todavía tenía que trasladarse personalmente de un lugar a otro de su dominio con su corte, los «seguidores de Horus», para recaudar los tributos, mantener el sistema económico redistributivo y garantizar la presencia del poder político. Este «viaje real» sirvió de base a un rico simbolismo que determinó la cultura egipcia hasta su final. Así, por ejemplo, se interpretaba, y se representaba imaginativamente, el curso del sol a través del cielo durante el día, y a través del mundo inferior durante la noche, como un viaje real, en el cual el dios Sol ejercía su poder para mantener el orden del mundo. Poder y movimiento eran dos conceptos estrechamente relacionados en el pensamiento egipcio. Los textos que describen el viaje al más allá del rey muerto mencionan continuamente su movi-

miento, expresado como acceso al poder y ejercicio del gobierno. El rey pasa por los lugares de Horus y bordea los de Seth, viaja corriente arriba en la barca de la mañana y corriente abajo en la barca de la noche. En estas imágenes pervive algo de la semántica del Perído arcaico, en el que el barco era el instrumento de dominio más importante.

Esta forma «patrimonial» de dominación, que administra el Estado como una empresa familiar y no conoce estructuras representativas, caracteriza al Estado en la «época tinita», la de las dos primeras dinastías (3150-2750 a. C.), que Manetón vincula al nomo de Tinis (Abidos). Más tarde, las funciones administrativas del cobro de tributos, el almacenamiento de cosechas y la redistribución son progresivamente confiadas a funcionarios e instituciones, y sólo representativamente, no personalmente, observadas por el rey. El lugar de residencia real adquiere cada vez más importancia frente a las provincias donde se establecen dominios reales bajo las órdenes de un administrador con el título de *ḥq3 ḥwt*[52]. También los funcionarios son recompensados con dominios y se les asegura su culto funerario. La administración real es observada directamente por funcionarios enviados a las provincias desde la residencia real. La elite de la administración no es reclutada en las provincias. Esto se desprende muy claramente de las titulaturas de los administradores provinciales. Éstos han desempeñado primero un cargo en la residencia real antes de ser llamados a sus puestos en las provincias. De ese modo se crea una estructura de dos planos: una pequeña elite que se va extendiendo poco a poco y administra una amplia capa inferior provincial de la que nada sabemos por las fuentes, y que se nos aparece como una masa no estructurada. Presumiblemente no era tal masa, pero su estructuración fáctica en unidades familiares, comunidades aldeanas, etc., no encuentra en las formas simbólicas de la cultura residencial ninguna expresión; en cierto modo se guarda sobre ella un silencio sepulcral, y es probable que estuviera oprimida[53].

El proceso de colonización interna conduce a la división del terriorio entero en nomos *(sp3wt)*. Antes se suponía que estos nomos

52 *Cfr.* al respecto, y para lo que sigue, en especial E. Martin-Pardey, *Untersuchungen zur ägyptischen Provinzialverwaltung bis zum Ende des Alten Reichs*, Hildesheim, 1976; de la misma autora, «Die Verwaltung im Alten Reich», *BiOr* 46, 1968, 533-552. N. Strudwick, *The Administration of Egypt in the Old Kingdom*, Londres, 1985.

53 Véase pp. 164-167.

tenían sus raíces en tiempos protohistóricos. En los estandartes de barcos de los vasos de Naqada II y en los estandartes del séquito real reproducidos en las paletas de la época de la unificación se veían los precursores de los posteriores emblemas de los nomos. Pero investigaciones recientes[54] han podido mostrar inequívocamente que no hay ninguna correspondencia entre los estandartes pre y protohistóricos y los emblemas de los nomos, y que la división en nomos representa un nuevo orden administrativo del país que presumiblemente se remonta a la época de Djoser (siglo XXVIII a.C.). No hay, pues, ninguna continuidad entre los «cabecillas rivales» de la época de Naqada y los nomos del Reino Antiguo. También hay que decir aquí que las estructuras de formación preestatal tampoco encuentran expresión en el sistema simbólico de la cultura residencial faraónica, sino que en cierto modo son suprimidos «sin miramientos».

Dicho en general, la administración de la provincia asegura el abastecimiento de la residencia real, y ésta por su parte cuida del abastecimiento de la provincia. Lo que aquí se administra son, en primer término, los productos de la tierra. No se trata sólo de los tributos, sino también, y sobre todo, del almacenamiento. El propósito fundamental aquí es no depender de las oscilaciones en las crecidas del Nilo y depender lo menos posible de las oscilaciones de la producción, y así mantener las condiciones de vida en un nivel constante[55]. De ese modo, la economía del país cambia la mera subsistencia por la dependencia. Las regiones dejan de estar en condiciones de aprovisionarse a sí mismas, dependiendo de un sistema de aprovisionamiento centralizado. La quiebra de este sistema conlleva graves crisis de abastecimiento y hambrunas.

La presencia administrativa en las provincias crea diferentes instituciones cuya organización es en parte hipotáctica, y en parte también paratáctica. Hay autoridades en los nomos, en los templos y en los dominios, así como «gobernadores de las nuevas ciudades», que según todas las apariencias estaban directamente subordinados al gobierno central. El cargo de gobernador del Alto Egipto se creó probablemente en la segunda mitad de la dinastía V (alrededor de 2500)

54 De Wolfgang Helck, *Thinitenzeit*, Wiesbaden, 1987; Eva Martin Pardey, *Provinzialverwaltung*; Henry George Fischer, *Denderah in the Third Millenium BC*, Nueva York, 1968, y otros.

55 *Cfr.* al respecto W. Schenkel, *Die Bewässerungsrevolution im Alten Ägypten*, Maguncia, 1978.

para mejorar la coordinación, pero el título es ostentado por personas que nunca desempeñaron ese cargo, con lo que la organización hipotáctica vuelve a ser paratáctica[56].

El proceso de burocratización consiste en la paulatina sustitución del parentesco por la competencia en el reclutamiento de la elite administrativa. Esta sustitución la exige la naturaleza misma de un sistema que se vuelve cada vez más complejo y con una necesidad creciente de personal y competencia. Las tareas son cada vez más difíciles y cada vez más diversas. Ya no puede afrontarlas sólo el clan dominante. Se utilizan especialistas que son reclutados entre los que han aprendido escribir. Aprender a escribir es aprender a administrar. Con la escritura se transmite a la vez el saber administrativo, y sobre la base del sistema de fámulos se profundiza en secciones particulares de la administración. Y así, las familias de los cabecillas dominantes son poco a poco reemplazadas por una «literocracia»[57].

El proceso de la demotización cultural es covariante con los otros dos procesos. No se refiere a la cultura cotidiana, sino a la alta cultura, especialmente la escrita. El uso de la escritura se desarrolla durante la época Naqada II (hacia 3300 a. C.) como técnica de gobierno en el reducidísimo círculo del líder. Con la unificación de los reinos se desa rrollan paralelamente la arquitectura monumental y el arte representativo (hacia 3000). En el curso del proceso de constitución del centro nace una cultura residencial. A ésta pertenecen, además de la escritura, el arte y la arquitectura, y seguramente también un corpus del saber, una semántica, un lenguaje culto y un código de costumbres[58]. La cultura residencial llega a ser la forma de expresión de la literocracia, que como exponente de esta cultura se distingue claramente de la capa infe-

56 E. Martin-Pardey nombra en *Provinzialverwaltung* a Rashepses, luego visir bajo Isesi, como primer ocupante del cargo. Las tareas de este cargo consisten sobre todo en la fijación, supervisión y recaudación de los impuestos.

57 Los papiros de Abusir, de la administración del templo funerario del rey Neferirkare-Kakai (2470 a.C.), pueden darnos una idea del desarrollo alcanzado por la cultura burocrática escrita de aquella época. Registros y anotaciones eran clasificados en tablas. Las entradas se articulaban, mediante líneas verticales y horizontales, en filas y columnas. Los días formaban casi siempre las filas, y cada décima fila estaba marcada con color rojo como «semana»; en las columnas figuraban bienes, instituciones suministradoras, personas y otras variables. *Cfr.* P. Posener-Kriéger, *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakai*, 2 tomos, El Cairo, 1976.

58 J. Baines, *Fecundity Figures. Egyptian Personification and the Iconology of a Genre*, Warminster, 1985, ha resumido los fenómenos correspondientes bajo el término «decorum», poniendo así de relieve el carácter normativo (canónico) de esta cultura.

rior en el lenguaje, la conducta, el vestido y el saber. La «demotización» o propagación de esta cultura escrita no significa que capas cada vez más extensas aprendieran a escibir, sino que el escribir, la administración apoyada en la escritura, penetra en cada vez más ámbitos de la vida. Incluso aquellos que no saben escribir contemplan la escritura y valoran lo que significa escribir. Las imágenes murales de las tumbas, con sus llamadas escenas de la vida cotidiana, y los modelos tridimensionales de estas escenas en las tumbas del Primer Período Intermedio y comienzos del Reino Medio muestran en qué medida los escribas estaban presentes en todos los procesos de la producción de alimentos, de los trabajos artesanales y de la administración.

Crisis y desmoronamiento

Pero lo singular e interesante de estos procesos es que en su término no está el Estado maduro, perfectamente constituido, sino una especie de caos. Este caos –sobre esto hay hoy unanimidad– no es resultado de alteraciones externas, como conquistas o infiltraciones, o cambios climáticos, catástrofes naturales, etc., sino de desarrollos internos, que son a su vez un resultado lógico y endógeno de los mismos procesos que culminaron en el Estado, y ahora lo llevan al caos. La crisis tuvo que haber estado latente en los diversos procesos que caracterizan al Reino antiguo en su dinámica evolutiva. Este punto es, a mi parecer, de una importancia decisiva. La crisis, o sea, el ocaso o el desmoronamiento del Reino Antiguo estaba en la lógica misma de su evolución.

Las causas de esta crisis endógena son múltiples[59], y tienen sus raíces presumiblemente en la desproporción entre elite y capa inferior, cultura residencial y cultura provincial. Pero no podemos en verdad hablar de una cultura provincial. La evolución sigue aquí un curso contrario al de la extensión de la cultura de Naqada en el cuarto milenio. Observamos aquí un agostamiento cultural y un empobrecimiento a causa de la despoblación. En contraste con la colonización protohistórica en forma de pequeñas aldeas, brotan ahora los centros urbanos de la administración, los dominios y los emporios, esto es, instituciones de la cultura residencial, que reprimen la cul-

59 *Cfr.* al respecto Renate Müller-Wollermann, *Krisenfaktoren im ägyptischen Staat des ausgehenden Alten Reichs*, Tubinga, 1986.

tura provincial, pero de la que sólo participa la elite de la administración. Una finísima capa de poseedores de la cultura representa al todo. El país se descompone en dominadores y dominados, y la capa dominante con su cultura residencial no es más que un finísimo barniz sobre la capa inferior provincial. De lo cual resulta una estructura participativa, tanto política como social, de extrema artificialidad e inestabilidad. El Reino Antiguo se muestra como una construcción sumamente artificial. El pueblo prácticamente no tiene parte alguna ni en el gobierno ni en la cultura.

La «crisis de participación» da lugar a una «crisis de penetración» cuando un sistema de dominación ya no puede hacer cumplir sus mandatos, cuando se rompen las cadenas de interacción que transmiten las instrucciones del centro a la periferia. El dominio palidece y se reduce a una institución puramente nominal que prácticamente nada tiene ya que decir y en cuyo nombre otros actúan según su arbitrio. El radio de acción de los centros se reduce a la residencia y ya no alcanza la periferia. Este hecho caracteriza la situación de las dinastías VIII-X.

Dos formas fundamentales de economía se distinguen aquí: economía de mercado y economía de aprovisionamiento o (re)distribución. La economía de mercado se basa en los principios del cambio, de la competencia y del equilibrio entre oferta y demanda. La economía de aprovisionamiento, en cambio, se basa en los principios del almacenamiento y distribución, de la cooperación y de la estabilidad de los precios. En el antiguo Egipto sólo muy marginalmente aparecen mercados; el principio dominante es aquí inequívocamente la economía de aprovisionamiento con su semántica patriarcal y su estructura valorativa centrada en la cooperación y la distribución[60]. En el marco de tal sistema social y económico, «penetración» y «distribución» son dos caras de una misma moneda. Una economía de mercado también funciona a pequeña escala: una economía de aprovisionamiento, en cambio, depende de la infraestructura de un sis-

60 Sobre la economía egipcia, *cfr.* R. Müller-Wollermann, «Warenaustausch im Ägypten des Alten Reichs», en *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28, 1985, 121-168; J. Jansen, «Gift-Giving in ancient Egypt as an Economic Feature», en *JEA* 68, 1982, 253-58, así como, en general, K. Polanyi, C.M. Arensberg y H.W. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe/Illinois, 1957; K. Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Nueva York, 1968; del mismo autor, *Ökonomie und Gesellsachft*, Frankfurt, 1979.

tema de distribución muy amplio. Por eso, la «crisis de penetración» da en seguida lugar a una «crisis de distribución o de aprovisionamiento», cuya consecuencia es la hambruna. Los bienes circulan por las mismas vías que las directivas políticas y administrativas. La política atiende principalmente a la organización de la economía, al almacenamiento y redistribución de los productos, asegurando un aprovisionamiento uniforme por encima de los distintos valores de las producciones anuales y de los rendimientos en los distintos ámbitos de producción por medio de una economía basada en la acumulación.

De funcionario a patrón

La crisis no conduce a revoluciones sociales, como las que han imaginado J. Spiegel y otros[61], sino a un cambio estructural de la sociedad acompañado de un cambio de la semántica cultural, que para la historia del sentido es, lógicamente, de la máxima importancia. Quiero anticipar los aspectos más importantes de esta transformación[62]. Se trata, en primer término, del nacimiento de un nuevo tipo social: el patrón. Patrón es aquí el cabeza de una comunidad de abastecimiento que, junto a la gran familia en el sentido más amplio, más las mujeres y sus hijos, las concubinas, los esclavos y esclavas, incluye a un número pequeño o grande de individuos «dependientes», en egipcio *tw3w*, esto es, clientes. Mientras el funcionario, el tipo social dominante del Reino Antiguo, es en primer término responsable hacia arriba, ante el rey, y sólo actúa siguiendo iniciativas e instrucciones reales, el patrón es en primer término responsable hacia abajo, ante los que dependen de él. Él se legitima hacia abajo, a través de su labor social de aprovisionamiento. A ello corresponde una nueva estructura social, que entre los planos de la familia y el Estado introduce otros planos intermedios. Estos planos intermedios sin duda los ha habido en la protohistoria en forma de unidades familiares (clanes). Antes de la formación de la sociedad estratificada de la protohistoria tardía hay formas sociales «segmentarias» que se organizan horizontalmente en unidades familiares, pero que no lo hacen verticalmente en dominantes y dominados.

61 J. Spiegel, *Soziale und wirtschaftliche Reformbewegungen im alten Ägypten*, Heidelberg, 1950.

62 La siguiente exposición se basa en S.J. Seidlmayer, *Gräberfelder aus dem Übergang vom Alten zum Mittleren Reich*, SAGA 1, Heidelberg, 1990.

Estas unidades familiares protohistóricas (estructuras de clan) han sido sistemáticamente disueltas en el Reino Antiguo. El rey gobierna con ayuda de sus funcionarios sobre una masa manifiestamente no estructurada. No sabemos nada de estamentos ni de clases, ni de tribus, estirpes y familias, ni de príncipes locales, magnates, centros o concentraciones de poder. El rey y su corte dominan sobre una masa homogénea de dominados. Así es como se nos presenta —posiblemente debido a unas fuentes llenas de lagunas— la situación del Reino Antiguo en la época de las dinastías IV y parte de la V.

La primera fase de la transformación consiste en que los funcionarios de la adminsitración procedentes de las provincias ya no erigen su tumba en la residencia, sino en la provincia, en el lugar donde desarrollan su tarea administrativa. Este hecho supone la heredabilidad del cargo. Se establece la tumba en el sitio donde mejor puede organizarse un culto regular a los muertos. Y como el heredero es competente en la organización, o sea, la práctica de este culto, el lugar donde el hijo servirá es el óptimo para la tumba del padre. En los comienzos, un funcionario tenía que contar con que su hijo desempeñaría un cargo en la residencia. Incluso cuando el hijo le sucedía en su responsabilidad, no podía suponer que lo ejercería en la misma jurisdición. De ahí que la solución más segura fuese una tumba en la residencia. Pero cuanto más fijos en un lugar y más seguros estaban los funcionarios de que el hijo sucesor en el cargo residiría en el mismo lugar que su padre, más fuerte eran desde la perspectiva del padre las razones para erigir la tumba no en la residencia, sino en la provincia. Pero, desde la perspectiva del hijo, se daba una nueva motivación. Éste podía establecer su tumba en el lugar donde había nacido. Para el padre, el lugar de nacimiento pudo haber sido la residencia; pero renuncia al mismo por un motivo más fuerte: el del culto. Pero el hijo está ya en una nueva situación: la de haber nacido en el nuevo lugar, con lo que su lugar de nacimiento y de culto coinciden. Para él, el motivo del lugar natal ocupa el primer plano. Y así leemos en una inscripción de la dinastía VI:

> Me he construido «ésta» (tumba) en Abidos
> como lugar de enlace al más allá bajo la majestad de los reyes Pepi II, Merenre y Pepi I
> por amor al nomo en que nací

de la dama del harén real Nebet
para mi padre, el príncipe y conde ... Khui[63].

De este modo surge una capa superior residente en las provincias. Los funcionarios se convierten poco a poco en señores feudales. Esta nueva capa adquiere cada vez más poder frente al centro. Posiblemente el centro ha delegado en los funcionarios de las provincias demasiados monopolios estatales, en especial el de la violencia (alistamientos en milicias), junto al de la recaudación de tributos y el del abastecimiento.

Khui es, por lo demás, no sólo el padre de Djau, de quien proviene esta inscripción, sino también el suegro de Pepi I, que se ha casado con dos de sus hijas. Posiblemente era gobernador del Alto Egipto, y, por tanto, residente en Abidos, la sede tradicional de este cargo. Esta función ha sido previamente acordada mediante un matrimonio político. Pepi I quería asegurarse la lealtad de un linaje provincial poderoso. Pero esto es precisamente lo que parece que no existió hasta el final de Reino Antiguo: linajes provinciales poderosos. Éstos surgen paulatinamente en el curso de la lenta transformación de los representantes del gobierno central en señores feudales que habrían podido competir con el gobierno central y que habrían tenido que asegurar su lealtad mediante un matrimonio como aquél. Khui pertenece aún al estadio inicial de este proceso, y todavía hay que verlo como representante del gobierno central. ¿Puede incluso que, al final del Reino Antiguo, también las familias de los príncipes de los nomos desaparezcan, dejando sitio a otras capas sociales completamente nuevas?[64].

La época de las pirámides: la «edad de piedra» en la historia egipcia

Lenguaje y arquitectura

Hay una célebre narración que combina lenguaje y arquitectura: la de la torre de Babel. Hubo un tiempo en que los hombres todavía

63 Kurt Sethe, *Urkunden des Alten Reichs*, Leipzig, 1932², II, 118 s.

64 E. Martin Pardey piensa que ninguna de estas generaciones habría podido conservar su posición durante el fin de la dinastía VI hasta el Primer Período Intermedio. Ni siquiera está claro que el nuevo tipo del patrón procediera de la capa de los príncipes de los nomos. Posiblemente se hubiera formado una capa completamente nueva. *Cfr. Provinzialverwaltung*, 150-152.

hablaban una misma lengua. Entonces planearon construir entre todos una torre tan alta que llegara hasta el cielo, «para así tener un nombre y no acabar dispersados por la tierra». Su propósito era, pues, unir a los hombres en un único pueblo (es lo que se quiere decir con «nombre») y en un lugar común (no estar dispersos por la tierra). Lo que iba a permitir constituir este pueblo, lo que haría posible esta «etnogénesis», era la realización de una obra gigantesca. Una obra sólo posible porque los hombres tenían la misma lengua y podían entenderse entre ellos. Toda empresa común es un problema de coordinación y comunicación. Construir sobre todo es una actividad que se desarrolla dando voces y discutiendo. El lenguaje hace posible la ayuda mutua entre los obreros y la acción conjunta de muchas manos. Por eso, Dios sólo necesitó confundir las lenguas para frustrar para siempre el plan. Fracasada esta determinación de los hombres, que creyeron poder constituirse ellos mismos en un pueblo mediante una lengua y una arquitectura comunes, queda una multitud de 72 pueblos, y en medio de ellos el único hombre, Abrahán, de cuya semilla Dios mismo quiere crear un pueblo.

Esta historia no es egipcia, y tampoco trata de Egipto. La torre de la que aquí se habla no se parece a las pirámides, sino al zigurat babilónico. A pesar de lo cual esta historia se ajusta más a Egipto que a Babilonia, debido a que en Egipto hubo realmente una etnogénesis relacionada con la construcción. Se ha llamado al Reino Antiguo la «época de las pirámides» con la misma razón con que al gótico la «era de las catedrales». El Reino Antiguo no es sólo la época en que se construyeron las pirámides, sino también la época determinada e identificada por las pirámides, una época de planificación, de construcción, de culto y de eternidad, pero sobre todo de desarrollo. El Reino Antiguo abarca el espacio de tiempo en que la forma de pirámide se desarrolló desde sus orígenes, culminó en la dinastía IV y luego se redujo drásticamente, se combinó con otras formas arquitectónicas, como santuarios solares y templos, y finalmente desapareció (hasta que fue retomada en períodos posteriores). La historia de la forma piramidal es la historia del Reino Antiguo. El Reino Antiguo es la época del desarrollo de las pirámides, y en tal sentido la época de las pirámides.

Naturalmente no participó el pueblo entero en la construcción de estas pirámides. Una participación tan gigantesca no habría sido funcional. El pueblo habría muerto de hambre en el transcurso de la misma. Pero si se añade todo el sistema de abastecimiento y adminis-

tración necesario para unas edificaciones tan gigantescas, se está más cerca de comprender la participación del «pueblo entero». Los obreros procedían de todas las partes del país, y vivían en una ciudad especialmente construida cerca de la gran obra. Ciertamente no hablaban una «única lengua» cuando llegaron a aquel lugar, pero la aprendieron a lo largo de decenios de convivencia y trabajo común. Aquí no era la lengua común condición para construir en común, sino, a la inversa, el construir en común la escuela del entendimiento común. Pero también en esta forma es evidente la relación del construir, el hablar y la conciencia de constituir una unidad.

Cuando se habla de las pirámides, difícilmente se puede dejar sin mencionar los problemas de la organización, tanto tecnológica como social, de estos proyectos gigantescos. Una historia del sentido puede permitirse dejar de lado los problemas de la construcción; pero la cuestión de la posición social de los obreros que participaron en la realización de este proyecto entra directamente en nuestro contexto. Si la concepción corriente, alimentada por la imagen bíblica de Egipto, tuviera razón en que las pirámides fueron levantadas por «esclavos», apenas cabría hablar de un simbolismo etnogenético. El trabajo de esclavos no tiene ningún valor identificador. Pero no se puede hablar aquí de trabajo de esclavos en sentido propio. Las pirámides fueron construidas por obreros que estaban obligados a aquel trabajo, pero que fueron pagados por él. Egipto era un «Estado de *leitourgía*» que podía exigir a sus súbditos alguna prestación[65]. El mejor paralelo de este sistema lo constituye el servicio obligatorio y universal de las armas, que también se trata de una obligación de alto valor identificador.

Así como en tiempos de guerra el pueblo entero, si no es llamado directamente a combatir, sí es afectado en una medida que la experiencia y el recuerdo de cada uno registra esos años como años de guerra, en los tiempos de construcción de Egipto no sólo se formaba mediante levas un verdadero ejército de trabajadores, sino que el pueblo entero era igualmente afectado, con la diferencia de que el tiempo de construcción de las pirámides del Reino Antiguo era

65 Sobre el servicio laboral o Estado de «*leitourgía*» (*leitourgía* = «función o servicio público»), *cfr.* Max Weber, *Agrargeschichte des Altertums*, en *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena, 1909³, 80-90, que sin embargo sobrevalora, como posteriormente Wittfogel, el significado de las obras hidráulicas.

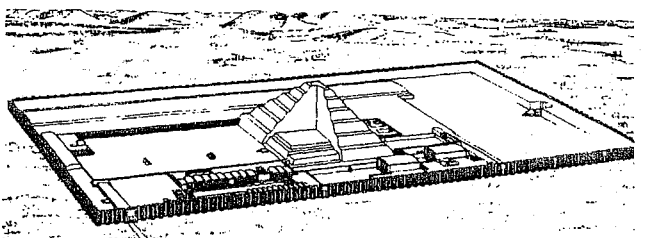
constante, los trabajadores constituían un «ejército permanente» y no había tiempos de descanso que pudieran compararse a los intervalos o tiempos de paz. El ejército de trabajadores estaba siempre movilizado. Cuando la pirámide estaba concluida, el trabajo continuaba en las tumbas de príncipes y funcionarios. En torno de las pirámides se formaron gigantescas necrópolis.

La «apertura de la piedra» y la semántica de lo pétreo

La semántica básica de esta inmensa actividad edificadora es la ideología de la piedra. Por eso la invención de la construcción monumental en piedra bajo el rey Djoser supuso un viraje del máximo significado cultural. Por este cambio permaneció Djoser en el recuerdo de los egipcios hasta la Época Baja, siendo venerado como dios en Saqqara, cuyos visitantes cubrían sus monumentos de grafitos, y él recibió el sobrenombre de *wb3 jnr*, «El que abre la piedra». Incluso su visir y arquitecto Imhotep fue divinizado como hijo de Ptah y recibió culto[66]. El que un logro técnico como aquél pudiera cobrar un significado tan sobresaliente en la memoria cultural se debió al significado singularísimo que se atribuía en Egipto a lo pétreo como trasunto de la inmortalidad. Con Djoser comienza en Egipto una especie de era megalítica que, muy poco después de él, con Snefru, Kheops y Khefrén, alcanza ya el cenit absoluto, que nunca después volvería a alcanzarse.

La pirámide escalonada de Djoser en Saqqara es el símbolo de un viraje cultural. Sus distintas gradas reproducen el proceso de este viraje. Esta obra es a la vez punto culminante de una evolución que empieza con Naqada, se consuma en ella y origina algo nuevo que encuentra su culminación en Giza, pero que adquiere y conserva su carácter normativo hasta el final de la historia faraónica. Lo que concluye con Djoser es la concepción de la tumba como un palacio monumental con el simbolismo de la fachada de nichos y la forma rectangular. Y lo que comienza con Djoser es la concepción de la tumba como un lugar de ascensión al cielo, con el simbolismo geométrico de la pirámide. Djoser combina ambas concepciones, la una en el muro rectangular de cerramiento con nichos, y la otra en la pirámide escalonada. El muro no es otra cosa que la fachada de nichos

66 D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten*, *MÄS* 36, Múnich, 1977.



PIRÁMIDE ESCALONADA DEL REY DJOSER
(FUENTE: R. STADELMANN, *DIE GROBEN PYRAMIDEN VON GIZA*, GRAZ, 1990, FIG. 34)

de la arcaica mastaba de adobe, que aquí se diferencia en una forma arquitectónica independiente y se construye en piedra. Aquí no es ya fachada y arquitectura deslumbradora, sino muro de cerramiento. El espacio rectangular interior contiene las infraestructuras de piedra y los edificios rituales asociados al festival más importante: el «festival de Sed», vinculado a la renovación real, que se celebraba cada 30 años de reinado, es decir, al cabo de una generación, para restaurar las fuerzas envejecidas del rey, y luego se repetía cada tres años. La sustitución de las construcciones hechas con materiales poco durables por las de piedra tiene la evidente finalidad de permitir al rey la continuación eterna del festival de Sed o de hacer perpetuo el efecto salvífico del ritual y transportarle al más allá. Se trata de simulaciones de piedra, de un modelo monumentalizado de un escenario del festival de Sed, no del escenario mismo, en el que la fiesta se habría celebrado realmente.

Este modelo del festival de Sed de Djoser, junto con el muro de cerramiento, tiene un probable origen en los «recintos funerarios» de Abidos[67]. Los reyes de las dos primeras dinastías no sólo se construyeron tumbas en Abidos, sino también, e independientemente de éstas, recintos rectangulares cerrados por un gran muro de nichos en los que, junto a construcciones más pequeñas de adobe, se levantaban

67 W. Kaiser, «Zu den königlichen Talbezirken der 1. und 2. Dynastie in Abidos und zur Baugeschichte des Djoser-Grabmals», *MDAIK* 25, 1969, 1-21.

sobre todo estructuras de material poco duradero destinadas a la ejecución de ritos (relacionados con el festival de Sed o como parte del ritual funerario). En cualquier caso, la unión de estos dos elementos en la arquitectura de piedra de Djoser es muy plausible. La novedad decisiva que se introduce con Djoser es la idea de que, empleando la piedra, es posible eternizar un ritual y sus efectos salvíficos.

Signos y dioses

Asistimos aquí a una auténtica revolución de los signos. El medio del simbolismo icónico y la inscripción jeroglífica y el material pétreo parecen corresponder al modo de existir y a las necesidades de los muertos mejor que la cosa misma, pasajera en su materialidad original. El modelo no es ningún «sustituto», sino la forma eterna de la realidad. La mesa de las ofrendas con su lista de alimentos y escenas de mesa no es otra cosa que la forma eterna del culto a los muertos.

Estas formas de eternidad pertenecen como tales a la esfera de lo divino. Así se explica el pasaje de una inscripción funeraria de la época de Snefru en la que se lee: «Él hizo a sus dioses de una forma que no puede desaparecer»[68]. Esta frase se refiere a las inscripciones y representaciones en la cámara de la tumba destinada al culto, que de hecho están realizadas con la técnica novedosa del bajorrelieve con pasta de color incrustada. Textos e imágenes son aquí señalados como «dioses». Con ello se alude al carácter sagrado que el pensamiento de esta época atribuye a lo pétreo y simbólico, en suma: a la esfera de las formas eternas. Los símbolos o formas eternas son dioses porque son formas visibles y no pasajeras, y a la vez remiten a algo invisible. Ellas salvan la distancia entre el aquí y el no-aquí, el ahora y el no-ahora.

Con el cambio a la piedra cambia el lenguaje de las formas arquitectónicas, y, en su contexto, también el del arte. Éste es al principio desterrado de los nuevos contextos de piedra, y se convierte casi en un privilegio real. En todo caso se introducen, bajo Snofru, restricciones completamente nuevas: ninguna escultura privada; en su lugar, la «cabeza de reemplazo» en la cámara funeraria; ningún relieve en los muros, en su lugar, la «mesa de ofrendas» en el talud de la mastaba; nada de espacios interiores en el bloque de la mastaba, en su lugar, un pequeño salidizo de adobe delante del lugar de las

68 Kurt Sethe, *Urkunden des Alten Reichs* (en lo sucesivo *Urk* I), 7.

ofrendas marcado por la mesa. Son éstos cambios radicales, que presentan a esta época como un tiempo en que se produce un viraje histórico. Todo indica que la finalidad de las fuertes restricciones y reglamentaciones del arte y la arquitectura funerarios es tener el nuevo «camino de salvación» de la piedra bajo control y asegurar la posición especial del rey también en la esfera de las formas simbólicas. Ya antes de Snefru hubo escultura funeraria de piedra. Pero quizá se descubría ahora su significado como forma de eternidad del cuerpo, o más bien de la persona.

El simbolismo de la pirámide

Las pirámides dan un paso más en este simbolismo de eternidad. No se puede decir de ellas que sean «forma eterna» de algo que, como forma pasajera, tiene un «lugar en la vida». No son «modelo» de algo en el mismo sentido en que las construcciones del festival de Sed de Djoser son un modelo de las edificaciones reales destinadas al culto. No son, en otras palabras, símbolos icónicos, y no reproducen nada. Sin embargo son indudablemente símbolos; y constituyen un puente entre lo visible y lo invisible, el aquí y el no-aquí, el ahora y el no-ahora. En las mastabas de la pirámide de Djoser se puede apreciar que en la realización de este simbolismo lo más importante es el eje vertical, esto es, el ganar altura. A este fin, Imhotep dispuso varias mastabas una sobre otra, y cambió el plano rectangular básico por uno cuadrado. La forma rectangular la independizó como muro de cerramiento.

Esta forma rectangular, que pertenece al simbolismo icónico y da a un palacio y a un edificio destinado al culto la forma de eternidad de la piedra, termina con Djoser. Después deja de emplearse. La forma piramidal, en cambio, que pertenece a un simbolismo no icónico, comienza con Djoser. Ésta no reproduce nada visible, sino que hace visible algo. Con su altura señala al cielo. Este elemento de su simbolismo se puede corroborar con tres argumentos distintos. El primero gira en torno a la forma en la que los egipcios denominaban a la pirámides y se referían lingüísticamente a ellas. No me refiero a la palabra para pirámide, en egipcio *mr*, etimológicamente incierto. Aquí se trata de nombres y metáforas. Y ahí está el término central «akhet», una palabra que suele traducirse por «horizonte», pero que en egipcio designa una región del cielo en la que éste se aproxima a la tierra y en la que el dios Sol emerge cada amanecer del mundo inferior y vuelve a

hundirse en él al atardecer. La pirámide de Kheops, o Khufu, se llama en egipcio «akhtet de Khufu». «Akhet» es la región umbral entre cielo, tierra y mundo inferior, pero especialmente el lugar de donde sale el sol. La palabra se deriva de una raíz que significa «irradiar, lucir». El signo para «akhtet» nada tiene en común con una pirámide: muestra al sol que sale, o se pone, entre dos montañas. La pirámide no reproduce la «akhet», sino que la simboliza de forma no icónica. El *tertium comparationis* entre «akhet» y la pirámide es la idea del ascender al cielo. Del mismo modo que el dios Sol asciende del mundo inferior a la «akhet» y brilla en el cielo, asciende el rey, una vez depositado su cuerpo en la pirámide, a través de su «akhet», su umbral de luz, al cielo.

La posibilidad de esta interpretación del simbolismo de la pirámide desde el significado de «akhet», resulta del segundo argumento. Éste se basa en los Textos de las Pirámides. Estos textos, como ya se ha indicado, son la forma de eternidad que adquieren los pasajes que, desde el rey Unas, de fines de la dinastía V, se dirigían al rey en la tumba. El tema central de estos textos es la ascensión al cielo. La recitación de estos textos y los ritos acompañantes tienen por finalidad hacer que el rey ascienda al cielo y quede incorporado al curso del sol. Para esta función tiene el idioma egipcio una palabra que también se deriva de la raíz que significa «irradiar, lucir». Es la forma verbal causativa de un adjetivo con el significado de «ser luminoso, ser espíritu», y significa, por tanto, «convertir en espíritu de luz». En alemán es común traducir este verbo por *verklären* (transfigurar). Es natural relacionar esta función de los Textos de las Pirámides con la forma de la pirámide. Ésta puede así ser interpretada como la realización simbólica-arquitectónica de la ascensión del rey al cielo y su incorporación al curso del sol.

Esta interpretación la confirma el tercer argumento. Éste se refiere a la historia de la recepción de la forma piramidal. Este argumento debe naturalmente emplearse con precaución. La historia de la recepción de una forma puede estar vinculada a todas las interpretaciones posibles. Nada nos obliga a suponer que la interpretación de la forma piramidal en el Reino Medio y en el Reino Nuevo existiera ya el Reino Antiguo. Este argumento sólo tiene valor en conexión con otros argumentos, y como tal conexión está dada, no queremos desecharlo. Del Reino Medio y del Reino Nuevo se han conservado construcciones como los *piramidones*, pequeñas pirámides de piedra

muy dura dispuestas como vértices de las pirámides de adobe de aquella época. Estos *piramidones* muestran inscripciones –más tarde también representaciones– que de forma perfectamente clara hacen referencia a la idea de una participación del muerto en el curso del sol. Dicen que al muerto se le abren los ojos y puede ver al dios Sol siguiendo sus caminos y acompañarlo en su barca. En el Reino Nuevo exhiben en sus cuatro caras las cuatro fases del curso del sol: el amanecer, el mediodía, el atardecer y la noche, o sea, el este, el sur, el oeste y el norte.

En su orientación increíblemente precisa según las direcciones celestes, las pirámides del Reino Antiguo son expresión de una relación con el cielo que puede perfectamente llamarse icónica. Pues ellas «reproducen» el cielo en sus direcciones. Nuestras «direcciones del cielo» o «puntos cardinales» tienen en el mundo egipcio una correspondencia exacta. También el egipcio relaciona sur, este, norte y oeste con el cielo, el curso del sol y las constelaciones. También la Tierra tiene su dirección: la da el Nilo, y la mayoría de las veces las tumbas se orientan en la dirección del Nilo. Pero las pirámides no se orientan por el Nilo, sino por la dirección del cielo, y de esa manera «reflejan» el cielo en la tierra. Este principio fue en Egipto fundamental en la construcción de espacios sagrados a lo largo de toda la cultura faraónica. El espacio sagrado era entendido como un enclave que representa en la tierra al cielo en todas sus direcciones.

El espacio sagrado como cronotopo

Como lugar con orientación celeste, el espacio sagrado es también en Egipto un «cronotopo». En el que domina el tiempo celeste. El propietario de un espacio sagrado está en comunicación no sólo espacial, sino también temporal con el cielo, y «refleja» la eternidad. De ahí que la construcción de espacios sagrados en Egipto esté tan estrechamente ligada a la realeza. En el ritual de fundación de un templo, dicen los dioses al rey:

> Tu monumento descansa sobre sus cimientos
> como el cielo sobre sus soportes,
> tu obra durará con su señor
> como la tierra con la Enéada.
> Sus años son los de la *akhet*,

sus meses los de las estrellas decanas.
Sobre la tierra eternamente a salvo de toda destrucción[69].

El tiempo del monumento es el tiempo del cielo. En el Reino Antiguo, incluso el rey aparece no sólo como único propietario de la construcción, sino también como habitante del espacio sagrado. En esta época, todas las obras estatales se concentran en la pirámide como espacio sagrado por antonomasia. Los templos de los dioses tienen un papel secundario. Se trata de pequeñas capillas de adobe sin ningún simbolismo celeste. Para poder hacer ofrendas a los dioses no hay que construir ningún espacio sagrado que «reproduzca» el cielo en la tierra y constituya un umbral entre cielo y tierra.

Pero todo esto cambia de forma drástica en el Reino Medio. De este período es una larga inscripción que expresa la ideología de la obligación real de construir el espacio sagrado[70]. Se trata de un templo de Atum en Heliópolis. Pero algo de esta inscripción se puede relacionar *mutatis mutandis* con la construcción de pirámides en el Reino Antiguo. Cito algunos pasajes de la inscripción:

(El rey habla a sus consejeros:)
«Mirad, Mi Majestad construye un edificio,
y recuerda una acción
como algo salvador para el futuro.
Quiero erigir monumentos y levantar estelas para Horakhty.»
(sigue una larga descripción de la elección del rey por el dios antes de su nacimiento, que construye el monumento como acto de agradecimiento).
Yo he venido como Horus, después de haber contado mi cuerpo (adquirido control de sí mismo = alcanzado la edad de la virilidad),
para establecer las ofrendas a los dioses,
para llevar a cabo los trabajos de construcción en el templo de mi padre Atum,

69 Pierre Montet, «Le rituel de la fondation des temples égyptiens», en *Kêmi* 17, 1964, 79.

70 Berlín P. 3029, ed. de A. de Buck, *The Building Inscription of the Berlin Leather Roll*, Studia Aegyptiaca I (Analecta Orientalia 17), 48-57; nuevos trabajos: H. Goedicke, The Berlin Leather Roll (P Berlin 3039), en *Fs Mus Berlin*, Berlín, 1975, 87-104; J. Osing, «Zu zwei literarischen Werken des Mittleren Reichs», en *The Heritage of Egypt* (FS Iversen), Copenhague, 1992, 101-119, esp. 109-119.

para hacerlo rico[71] hasta donde me permita tomar el poder,
para proveer de alimentos sus altares sobre la tierra.

Quiero levantar mi casa en su suelo,
para que mi perfección sea recordada en su casa.
La pirámide es mi nombre,
el lago sagrado es mi monumento.
Eternidad-*neheh* significa crear algo que da la salvación[72].
Un rey que es nombrado por sus obras no muere,
un monumento que él ha planeado no puede desaparecer,
y así será llamado por el nombre del mismo[73].
Las cosas de la eternidad-*djet* no mueren.

Las obras que se hicieron son lo que (verdaderamente) existe.
(Ejecutarlas) significa aspirar a lo que da la salvación.
Un alimento apropiado es el nombre.
El nombre se obtendrá si se está alerta a las pretensiones de la eternidad-*neheh*.»

(Los consejeros responden al rey:)

(...) Noble y sublime es ver la mañana
como algo que (ya) es salvación en el tiempo de la vida.
La multitud nada puede hacer sin ti.
Tu Majestad es (= tiene) los ojos de todos.
(...)

En este texto aparece un concepto que hemos expresado con la palabra «salvador». El término egipcio se deriva también de la raíz que significa «brillar, lucir», y de la que proviene tanto la palabra para «horizonte» como la palabra que significa «espíritu transfigurado del muerto». Al aplicar a Egipto un concepto como «salvacion» y hablamos de un «camino de salvación», hemos de precisar que este concepto es el de una fuerza de irradiación celeste que podemos considerar de primerísimo orden. «Akh» designa la utilidad y eficacia de una acción humana que es capaz de alcanzar la esfera

71 Léase *dj.j wsh.f* en vez de *dj.f.wsh.f*.
72 Léase: *jr.t 3ḫt*
73 En la reproducción de estos versos sigo a J. Osing.

de la eternidad celeste. Construir para «Dios», es decir, la creación y ampliación del espacio sagrado, es la forma suprema de la acción salvadora. El sentido y el carácter «salvífico» de esta acción radican –y esto lo deja el texto meridianamente claro– en la «plasmación» de la eternidad. Sólo quien representa la eternidad puede llevar a cabo obras tan grandiosas.

El texto procede de Sesostris I, del Reino Medio. Un texto que no se puede trasladar sin más a las pirámides. Los reyes del Reino Antiguo construyen las pirámides para el dios que ellos mismos encarnan, no para el dios Sol, pero obedecen al mismo impulso de construir un espacio sagrado que participe de la eternidad del cielo.

En cierto sentido podría decirse que en las grandes pirámides de Giza culmina algo que se inicia en Naqada. Las tumbas son cada vez más monumentales, y el poder del cabecilla, luego el del faraón, es cada vez mayor, adquiere dimensiones divinas, hasta que el faraón se erige en dios supremo, *nṯr ʿ3*, y este proceso de incremento del poder y divinización del gobernante parece encontrar su expresión visual en la evolución de la tumba real. Este proceso remata lógicamente en Giza. Casi se tiene la impresión de que no sólo el cambio a la construcción en piedra, sino incluso la propia fundación del Estado están ligados a este proceso. El Estado hace posible el empleo de fuerzas y organizaciones inmensas, de proporciones gigantescas, sin las cuales esta arquitectura no sería posible. De ese modo, esta arquitectura simboliza y visualiza también el poder de organización y coordinación del Estado, es decir, del rey. Las pirámides simbolizan el poder de una voluntad que puede mover montañas.

Ciertamente, algo culmina en las pirámides de Giza, algo que nunca más volverá a acontecer. Las pirámides de Keops y de Kefrén son con diferencia las mayores y más cuidadosamente orientadas[74]. Las cualidades, lindantes con lo milagroso, de las dos grandes pirámides de Giza no caben en el programa estándar al que, para los arquitectos egipcios, debía ajustarse el concepto «pirámide». Podemos preguntarnos si, para la estimación egipcia, las pirámides de Giza representan la idea arquitectónica de la pirámide en su forma

74 Sobre las pirámides, véase especialmente los dos libros de Rainer Stadelmann: *Die ägyptischen Pyramiden. Vom Ziegelbau zum Weltwunder*, Maguncia, 1985, y *Die großen Pyramiden von Giza*, Graz, 1990.

clásica. Cuando los reyes del Reino Medio se construían pirámides, no usaban en todo caso las construcciones de la IV dinastía como modelos, sino las pirámides, mucho más pequeñas, de Unas y Pepi II. Estas pirámides son mucho menos importantes. Sin embargo, en ellas alcanza su perfección algo que en las grandes pirámides de Giza está concebido en una fase de transición: el templo adosado a la cara oriental de las pirámides. Este templo sólo adquiere su forma canónica en la V dinastía. Con Djoser no hay nada que prefigure este templo[75]. Las primeras anticipaciones de lo que más tarde será el templo de la pirámide aparecen con Snefru. Si se mira sólo la pirámide y se olvida que ésta es elemento de un complejo arquitectónico, no se puede apreciar hasta qué punto estas formas son momentos de un devenir y hasta qué punto las pirámides de Giza representan todavía soluciones transitorias.

Los reyes de la V dinastía encontraron un solución completamente nueva, que después quedaría igualmente como una solución transitoria. A pesar de lo cual ocupa un lugar en esta historia del sentido, pues refleja un cambio fundamental en la semántica de la realeza. Estos reyes rompieron de manera abrupta con la tradición de Giza, y construyeron muchas pequeñas pirámides, pero eligieron además lugares de culto para el dios Sol en los que levantaron un obelisco en lugar de una pirámide. Estos santuarios solares estaban administrativamente muy ligados al culto funerario real. Evidentemente deben incluirse en el concepto que esta época tenía de la edificación funeraria real. Aquí se percibe por primera vez la aspiración a reflejar la eternidad en la que entra el rey tras la muerte no «encarnativamente», sino «constelativamente», al ligar el culto funerario con el culto divino. Mentuhotep adoptará este principio en la XI dinastía, y en el Reino Nuevo será canónico. Sin embargo, en el Reino Antiguo desaparecerá con Unas, el último rey de la V dinastía.

Con este mismo rey empieza, sin embargo, una tradición que de nuevo ilumina desde un lado completamente distinto la estrecha relación de lenguaje y construcción que se nos evidencia en la historia de la construcción de la torre de Babel. Bajo este rey se escribieron por primera vez textos en los espacios cerrados de la pirámide. Textos

75 Los recintos aquí identificados como «templos funerarios» se hallan en la cara norte de la pirámide, y guardan analogía con las mastabas de nichos de las tres primeras dinastías.

manifiestamente transcritos de rollos de papiro de los rituales fúnebres a las paredes de la tumba para asegurar para siempre al rey muerto el efecto salvífico de estos rituales. Esta costumbre fue continuada por los sucesores, y el corpus que así nació, los «Textos de las Pirámides», constituye el origen de la literatura funeraria egipcia y el corpus textual religioso más antiguo de la humanidad. La idea de escribir textos en los muros y en otros elementos arquitectónicos es en Egipto más lógica que en otros lugares. La piedra de que están hechas las construcciones de Egipto para la eternidad es siempre superficie para la escritura de jeroglíficos. A diferencia de la cursiva hierática, la jeroglífica es una escritura para la piedra. Está hecha para escribir en monumentos de piedra, así como, a la inversa, los monumentos de piedra están hechos para escribir en ellos. La construcción en piedra y la inscripción –construcción y lenguaje– forman en Egipto una singular alianza. Es el «discurso monumentalista», de cuya historia trataremos algo más detenidamente en el siguiente capítulo. El discurso monumentalista es el proyecto singular de una construcción del tiempo sagrado por medio de la piedra y la escritura.

El mensaje de las tumbas

Del estilo al canon

Es muy instructivo el experimento mental de imaginarse cómo sería la antigua cultura egipcia si ésta se hubiera extinguido en el Reino Antiguo. El curso de la historia de Egipto no tendría entonces su forma característica cíclico-espiral, sino la extensión lineal de un proceso irreversible de ascenso y caída. Faltarían los recursos canonizadores, arcaizadores y, por tanto, la autoiluminación interior. Pues son tales recursos de la memoria cultural aquellos en los que una cultura se refleja a sí misma y despliega discursivamente su semántica implícita. Si la historia de Egipto hubiese acabado en el año 2150, tendríamos las grandes pirámides, miles de construcciones funerarias con inscripciones y decenas de miles de estatuas de reyes y altos funcionarios; tendríamos también algunas actas, documentos y cartas, y los Textos de las Pirámides, el corpus de literatura religiosa más antiguo de la humanidad, así como cientos de inscripciones funerarias biográficas, en las que los funcionarios dan noticia de sus cargos

y dignidades, sus méritos y servicios al Estado y su observancia de las normas éticas de la sociedad. No podría decirse que de esta cultura tuviéramos huellas y fragmentos mudos y nos fuese tan insuficientemente conocida como, por ejemplo, la cultura del Indo, o las culturas indias de América, con sus enigmas apenas resolubles y que, o bien no conocían la escritura, como la cultura del Indo, o bien sólo habían desarrollado una escritura ideográfica rudimentaria y sólo en parte descifrable, cuya localización temporal es discutida y cuya estructura social y política es poco clara, como en las antiguas culturas mexicanas. Si el desciframiento de la escritura jeroglífica hubiera estado sujeto a estas mismas limitaciones, no por eso sabríamos de la cultura egipcia del Reino Antiguo mucho menos de lo que de hecho sabemos.

Pero nos faltaría la dimensión reflexiva de la cultura. No sabríamos cómo esta cultura se veía a sí misma, cómo se distinguía a sí misma de sus vecinas, cúales eran para ella los valores centrales, qué normas sociales y religiosas se impuso, cuáles eran su formas de referirse al pasado y cómo se formó una conciencia histórica, cómo concebía la relación entre la divinidad y el hombre, qué papel atribuía a los dioses en la historia y el destino de los hombres, cuál era la responsabilidad de los hombres ante los dioses y muchas otras preguntas. El que podamos hacernos esas preguntas con la esperanza de obtener respuestas fundadas, lo debemos a una clase especial de fuentes que reunimos bajo el término «literatura» y que son todas ellas más recientes que el Reino Antiguo. Con la institución de esta literatura, la cultura egipcia de las edades tardías se dotó de un medio de autoiluminación que le faltó al Reino Antiguo. Si no poseyéramos estas fuentes, Egipto sería inaccesible a una consideración desde el punto de vista de la historia del sentido. Es preciso tener esto claramente presente para poder comprender, por otra parte, en qué manera nos es accesible Egipto. La cultura egipcia, al igual que, naturalmente, Mesopotamia, nos es accesible de la misma manera que Israel, Grecia, China o la India. No estamos aquí ante hechos exóticos de la arqueología, ante culturas extinguidas y olvidadas que la espátula ha sacado a la luz y sobre cuyo significado los expertos hacen conjeturas. Tampoco se trata de un mundo primitivo que fuera inaccesible a nuestro esfuerzo de comprensión, sino de un mundo espiritualmente ligado al nuestro por numerosas líneas de tradición.

Aún más importante me parece esta otra reflexión. Si en Egipto sólo hubiera habido el Reino Antiguo, la normatividad canónica del estilo monumental allí desarrollado quedaría oculta a nosotros. El lenguaje de formas de los monumentos, de la pirámide a la estatuilla, de los templos a las puertas falsas, estelas y mesas de ofrendas, mostraría el carácter típico de un estilo cultural común. Sólo el hecho de que este lenguaje de formas haya permanecido fijo durante milenios y milenios evidenciaría su insólita normatividad. Sólo cuando, conociendo la historia posterior, volvemos la vista al Reino Antiguo, reconocemos que los egipcios no se conformaron con la creación de un estilo mediante el cual todo testimonio particular se pudiera integrar en un contexto mayor. Ellos desarrollaron además un estilo de segundo orden, un macroestilo que debía impedir el cambio de estilo. Pero el cambio de estilo pertenece por definición al concepto de estilo; no hay ningún estilo sin el elemento del cambio. El estilo asegura la databilidad. Hacer algo «con estilo», sea la ejecución de una acto o la producción de un objeto, significa más que hacerlo rutinaria, formalistamente, más que la reproducción esclava de moldes existentes. Significa cumplir con el modelo de manera extraordinaria, llamativa. Todo estilo supone, a la vez que la obligación de seguir su norma, la obligación de hacerlo de forma particular[76]. Ahora bien, en Egipto encontramos un principio que quiere impedir la datación. Algo así no se consigue nunca del todo. De ahí que en general no hallemos impedimentos para datar objetos egipcios de una manera hasta cierto punto precisa. Por otra parte, no se puede ignorar la eficacia de un principio que obliga a una semejanza formal contraria a toda modificación y por encima del tiempo. A este principio se le llama canonización, y significa prohibición de toda variación. En la música llamamos canon a una forma polifónica en la que una voz es idéntica a otra y aparece siempre desplazada respecto de esa otra. Canon significa aquí el principio de una estética de la identidad constituida mediante reglas inflexibles. Pero en un sentido diferente se habla también del canon de las Sagradas Escrituras en referencia a un conjunto de textos que no pueden ser alterados. También aquí se da una prohibición de la variación. Mi tesis es que la singularidad de la historia egipcia se

76 *Cfr.* Chr. Kaufmann, «Stil und Kanon: Zum Stilbegriff in der Ethnologie der Kunst - Versuch einer Standortbestimmung», en *Ethnologia Helvetica* 16, 1992, 31-89.

debe en una parte muy considerable a la eficacia de tales principios canonizadores, que hay que entender como formas de una peculiar cultura del recuerdo, de una memoria cultural particularmente larga. El Reino Antiguo es la época que ha desarrollado el estilo y el repertorio del lenguaje egipcio de las formas. Las épocas posteriores canonizaron este lenguaje de formas al recurrir siempre a ellas, elevando el estilo al rango de un canon.

Empleo el término canonización pensando en su uso por parte de los teóricos de la literatura[77]. Creo que, en el plano universal de la teoría de la cultura, nos hallamos ante los mismos principios que dieron también origen al canon bíblico. Canonizar es consagrar algo existente, declararlo inmodificable por todos los tiempos y hacerlo así permanente. La canonización es una institucionalización de la permanencia, una estrategia contra el tiempo, y, por ende, una de las técnicas culturales más destacables para la creación de un «cronotopo» específico. En Israel y en Alejandría, la canonización de los contenidos centrales de la tradición permitió una fijación resistente al tiempo de la identidad cultural. El mismo efecto tuvo también la canonización del lenguaje de las formas artísticas en Egipto, pero tras ella latía un deseo mucho más inmediato de permanencia sustraída al tiempo: el de superar la disolución y desaparición del individuo con la muerte. A este deseo corresponde en Egipto la erección de monumentos, teniendo la canonización del lenguaje de formas el sentido de erigir los monumentos como realización de la eternidad. Llamo a este proyecto el «discurso monumentalista». El discurso monumentalista se puede entender como la realización de aquella forma de tiempo sacral que en egipcio se llama *djet*. En el medio del discurso monumentalista se abre a una elite de individuos la posibilidad de instalarse en la identidad de su personalidad histórica dentro del «espacio sagrado de la permanencia». Tal es el sentido de la tumba monumental.

Tumba, escritura e inmortalidad

Cabe afirmar que no ha habido en el mundo una tradición funeraria que haya documentado y representado de igual manera la cultura,

77 *Cfr.* A. y J. Assmann (eds.), *Kanon und Zensur*, Múnich, 1987; J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, Múnich, 1992, cap. 2; Harold Bloom, *The Western Canon*, Nueva York, 1994.

el más acá y más allá, la vida profesional y el culto a los muertos, la existencia individual y la existencia social, como la tumba egipcia. Este singular significado cultural, excepcional desde todos los ángulos, de la tumba en Egipto ya sorprendió a los viajeros antiguos, y los comentarios que Hecateo de Abdera, que de 320 a 305 a.C. vivió en Alejandría y viajó por Egipto, hizo sobre este fenómeno son acertados, incluso desde la perspectiva de la egiptología. Hecateo escribe:

> Los naturales dan al tiempo que dura la vida un valor muy escaso. En cambio dan la mayor importancia al tiempo después de la muerte, durante el cual se conserva en la memoria el recuerdo de la virtud. A las casas de los vivos las llaman «albergues» *(katalyseis)* porque en ellas vivimos por breve tiempo. A las tumbas de los muertos las llaman «casas eternas» *(aidioi oikoi)* porque el tiempo que pasamos en el Hades es infinito. Por eso dedican escasa atención a aspectos de sus casas, mientras que, para las tumbas, ningún gasto es excesivo[78].

Un testimonio corroborador lo hallamos en una inscripción funeraria del Reino Nuevo[79]:

> Me construí una magnífica tumba
> en mi ciudad de la eternidad.
> Preparé exquisitamente el lugar, excavado en la roca
> en el desierto de la eternidad[80].
>
> Que mi nombre dure en ella,
> en la boca de los vivos,
> y el recuerdo de mí sea grato a los hombres
> en los años venideros.

78 Hecateo de Abdera en Diodoro, *Bibl. Hist* I 51. Hecateo fue más que un viajero. En 320 a.C. marchó a Alejandría y se estableció allí durante 15 años.

79 Tebas, tumba 131, ala sur; los textos se hallan en la parte oriental. Mi conocimiento de estos textos se lo debo a E. Dziobek, que prepara una publicación sobre esta tumba; le agradezco el que me haya permitido publicar aquí mi propia traducción (que se aparta mucho de la suya).

80 Una alusión a la célebre máxima de la doctrina de Hordedef, también citada en las instrucciones para Merikare: «Guarnece con primor tu casa de occidente / y prepara con esmero tu sitio en la necrópolis».
Cfr. H. Brunner, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zúrich, 1988, 102, versos 11 s. con 430; las Intrucciones para Merikare, *ibid.*, 153, versos 301 s., y sobre todo las Instrucciones de Ani, Brunner, 202, versos 89-109.

Este mundo nos concede sólo un poco de vida,
(pero) en el reino de los muertos está la eternidad.

Alabado por la divinidad es el hombre noble,
que obra mirando al futuro
y busca con su corazón, para alcanzar la salvación,
la digna sepultura de su cuerpo y la pervivencia de su nombre,
y que piensa en la eternidad[81].

También aquí se justifican los gastos y las atenciones dedicados a la tumba por la idea de que el tiempo «en la tierra» *(tp t3)* sólo es «un poco» en comparación con la «eternidad» *(dt)* en el «reino de los muertos» *(ḫrt nṯr)*, y de que lo importante es ser «recordado» por los vivos. La tumba egipcia sólo se entiende si, trascendiendo los aspectos arquitectónicos, iconográficos y epigráficos, uno se pregunta, como Hecateo, por las ideas subyacentes del mundo y de los valores, por la construcción cultural tiempo y eternidad, memoria e inmortalidad, «virtud» social y significación biográfica.

La construcción del tiempo sagrado en el medio material de la piedra y la inscripción pudo hacer aparecer la eternidad de lo pétreo tan convincente, tan real, que frente a ella la vida terrena no sólo hubo de parecer «poca», sino incluso un sueño. Así lo sugiere la célebre canción de un arpista conservada en una inscripción funeraria, que igualmente contrapone el más acá *(tp t3)* y el más allá *(ḫrt nṯr)*:

He oído esas canciones que figuran en las tumbas de los antepasados,
y lo que dicen en alabanza de este mundo y menosprecio del más allá.
¿Por qué se le hace eso al país de la eternidad?
(...) Nuestra gente descansa en él desde los primeros tiempos,
y los que allá estarán por infinitos años;
todos van allá. Egipto no es lugar de permanencia. (...)
El tiempo que pasamos en la tierra es sólo un sueño. Pero «¡Sé bienvenido, bendito, dichoso!», se lo dice al que ha alcanzado el occidente[82].

81 *Cfr.* al respecto Assmann, *Zeit und Ewigkeit*, 15 ss.

La tumba monumental egipcia no es una tumba en el sentido actual. Su lugar en el mundo egipcio se puede comparar nuestro concepto del arte y la literatura. Esta comparación podrá parecer un tanto rebuscada, pero la encontramos ya en Horacio, quien compara el libro de sus Odas con las pirámides; y es que Horacio pertenece a una tradición literaria que se remonta a Egipto. Pienso aquí ante todo en el célebre pasaje de aquella sabiduría explicada al dorso del Papiro Chester Beattty IV, del período ramésida (siglo XIII a.C.), donde se dice de los grandes clásicos del pasado:

Ellos no se hicieron pirámides de roca
ni estelas de hierro;
no entendían de dejar hijos como herederos,
para mantener vivos sus nombres.
Pero hicieron herederos a sus libros
y a las doctrinas que enseñaron.
Tuvieron el rollo escrito por sacerdote,
y la tablilla para escribir por «amante hijo».
Enseñanzas son sus pirámides,
el junco, su hijo,
la lisa superficie de piedra, su esposa.
Todos los hombres
les fueron dados como hijos;
el escriba es el superior entre ellos.
Para ellos se hicieron pórticos y capillas, ahora en ruinas.
Sus sacerdotes se han ido,
sus altares están cubiertos de polvo,
sus capillas funerarias olvidadas.

82 Tebas, tumba 50, v. Schott, *Liebeslieder*, 137, n.° 101, versos 17-18. Sobre la comparación de la vida con un sueño, v. también el *ostrakon*, ed. Cerny-Gardiner, HO I, tf. 39 = ÄHG n.° 186:
¡Cuán breve es la vida! Cómo pasa.
Permite que nuestro destino se cumpla en Tebas.
Algo que vemos en sueños: así es este mundo.
¡Tú que te quedas en la tierra, no permitas que nos alejemos de ti!
Aquí, en la época de la piedad personal, el más allá no adquiere ya su luminosidad, resplandeciente sobre la realidad, de la idea de lo pétreo, sino de la idea de una cercanía a lo divino que sólo es posible en el más allá. Este pensamiento, que hace aparecer la vida como un sueño comparada con la cercanía a Dios y el conocimiento de la divinidad después de la muerte, un sueño del que el hombre se despierta al morir, ocupa en el Islam un lugar central; *cfr.* Anriamarie Schimmel, «ein Traum war, was wir sahen», en Eranos, 1995.

Pero se recuerdan sus nombres en las inscripciones que se hicieron,
pues ellos perduran gracias a su perfección.
Se recuerda a sus creadores en la eternidad[83].

Cuando se compara aquí el libro con la tumba y el culto a los muertos, con ello no se destaca sólo la monumentalidad de la literatura, esto es, el libro como la verdadera, la mejor pirámide, sino que a la vez se supone algo así como el carácter de libro, de producto literario, o sea, la «literaricidad» de la tumba. Metáforas y comparaciones funcionan siempre en ambas direcciones, presuponen un continuo de sentido, un común denominador semántico[84]. Quien llama león a Aquiles, ve también en el león algo heroico. Quien llama al libro pirámide, ve también en la pirámide algo semejante al libro. El denominador común es, en este caso, la supervivencia del nombre, la inmortalidad en la memoria del las generaciones siguientes. También la tumba egipcia se dirige a un mundo de lectores. La mayoría de los estudios sobre sociología de la literatura en el antiguo Egipto, sobre los grupos profesionales que tenían relación con el leer y el escribir y eran considerados portadores de la tradición literaria, los basamos en las inscripciones funerarias, y más concretamente en las «llamadas a los visitantes de las tumbas»[85]. Pero al común denominador decisivo entre tumba y libro lo constituye la categoría de la autoría. Ésta es la que no tiene ningún paralelo en otras culturas. ¿En qué otra aparece el propietario de la tumba como «autor» de su tumba y de su vida en ella descrita? Las tumbas las erigen los que se quedan, en algunos casos después de una preparación de largo plazo por iniciativa del muerto. Pero apenas se pueden entender como órganos de una amplia autotematización lingüística y gráfica. Aquí reside el elemento especial, «literario», de las tumbas monumentales de Egipto. La tumba es para el egipcio la cosa más importante del mundo, la «obra» para la que él vive, en cuya realización invierte tanto sus medios económicos como sus esfuerzos y afanes, la forma que da a sus dedicaciones, al valor e importancia de las mismas, a su virtud y a su rango una forma visible y, sobre todo, permanente[86].

83 P. Chester Beatty IV vso 2.5 y ss.; *cfr.* H. te Velde, «Commemoration in Ancient Egypt», en *Visible Religion* I, Leiden, 1982, 135-153, 143 s.

84 *Cfr.* B. Snell, *Die Entstehung des Geistes*, Hamburgo, 1959, 258-298.

85 *Cfr.* M. Weber, *Beiträge zur Kenntnis des Schrift- und Buchwesens der alten Ägypter*, tesis doctoral, Colonia, 1969.

El egipcio respetable se construye su tumba cuando aún vive, e informa sobre ella en su inscripción biográfica:

> Yo soy el que ha dispuesto este terreno
> para que me sirva de necrópolis y para satisfacer mi deseo.
> He dedicado mi atención a todos sus aspectos cuando aún me hallaba entre los vivos;
> ahora estoy en ella, después de haber alcanzado una edad provecta,
> después de que hube pasado mi tiempo entre los vivos
> a la sombra de mi posición de conservador de las tumbas junto al rey[87].

Megegi, de Tebas, se caracteriza a sí mismo en su inscripción biográfica como un hombre que ha administrado meticulosamente el tiempo de su vida. También describe los cuidados dedicados a su propia tumba:

> Fui de los que aman la belleza y odian lo malo,
> y pasan el día cumpliendo sus tareas[88].
> No he desaprovechado ningún momento del día,
> no he desperdiciado ni una sola hora.
> He pasado mis años en la tierra
> y he recorrido los caminos de la necrópolis,
> después de haber dispuesto cada uno de los detalles de la tumba
> que son propios de un propietario pudiente.
> Fui de los que pasan el día llenando las horas,
> y así cada uno de sus días[89].

86 Hasta qué extremo llegaban el afán y la dedicación del egipcio en lo referente al proyecto de su tumba, lo muestra de manera particularmente impresionante el hecho de que el único caso de revelación en sueños de tiempos más antiguos y al margen de la realeza, guarda relación con la construcción de una tumba tebana: véase mi artículo «Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor. Zeugnisse 'Persönlicher Frömmigkeit' in thebanischen Privatleben der Ramessidenzeit», en *RdE* 30, 1978, 22-50. El propietario de la tumba refiere aquí un sueño en el que se le aparece la diosa Hathor y le enseña el sitio en que debe construir su tumba. Para una traducción del texto, v. ÄHG nº 172.

87 Urk I, 221-223; A. Roccati, *La littérature historique sous l'ancien Empire Egyptien*, París, 1982, 222; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the MIddle Kingdom*, OBO 84, 1988, 19.

88 *Cfr.* la exhortación de Ptahhotep: «No desatiendas las necesidades de cada día», v. mi libro *Stein und Zeit*, 219; traducida de otra manera en G. Burkard, «Die Lehre des Ptahhotep», en O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)* III. 2, Weisheitstexte II, Gütersloh, 1991, 203: «No desperdicies el tiempo que requieren las necesidades diarias en asuntos que están lejos de los de tu casa».

Un superior de los sacerdotes de Assiut destaca su participación enteramente personal en la inscripción de su tumba:

> Además he completado esta tumba y dispuesto la inscripción para ella,
> y lo he hecho personalmente, cuando aún vivía[90].

Con la tumba, el egipcio se crea un lugar desde el cual ya en vida contempla su vida desde fuera, aplicándole categorías relativas a su cumplimiento, un lugar de efectiva autoobservación y autotematización. Mira su tumba como en un espejo que le enseña la forma ideal, la figura definitiva, por él deseada, de su vida, en la que quisiera ser recordado para siempre. La tumba simboliza, con su abundancia de imágenes e inscripciones, la suma de su vida, con sus resultados finales. La proximidad de referencias entre las distintas tumbas crea una malla intertextual que justifica el concepto de «discurso monumentalista». Este discurso monumentalista constituye en Egipto el medio más importante de la memoria cultural, es decir, de la forma en que una sociedad mantiene su certeza de las grandes conexiones que trascienden lo cotidiano, y con ella también la certeza de su propia identidad, que igualmente trasciende lo cotidiano. Las tumbas son parte de aquel mundo de pirámides, templos, obeliscos, estatuas, estelas, esfinges, etc., con el que los egipcios intentaron crear un espacio sagrado de permanencia, un espacio que a la vez les procura a ellos mismos la inmortalidad, y a lo sagrado la visibilidad. Los egipcios entran en este espacio sagrado de permanencia a través de sus monumentos, pero sobre todo se inscriben a sí mismos en él a través de sus inscripciones. Las inscripciones dan su voz a sus monumentos y la mantienen presente en la red de la comunicación, del hablarse unas a otras, del escucharse unas a otras y del actuar unas para otras, que también constituye, según la concepción egipcia, la esencia más íntima de la sociedad[91]. La tumba une a su dueño a esa red de la memoria social.

89 W. Schenkel, *Memphis - Herakleopolis - Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dyn.* (Äg.Abh. 12, Wiesbaden, 1965), p. 108 s.

90 Anu von Assiut, según D. Franke, *Das Heiligtum des Heqa-ib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich*, SAGA 9, 1994, 22 von nota 72.

Escritura y rito.
La construcción litúrgica de la permanencia

A este contexto pertenece también la perseverancia, perfectamente consecuente, de los egipcios en el realismo de las figuras de la escritura jeroglífica. Mientras para todas las demás funciones de la escritura se imponía la cursiva, la cual evolucionó rápidamente, de la manera típica en todas las escrituras originariamente compuestas de imágenes, hacia la abstracción simplificadora, para la función de la escritura monumental en piedra se conservaron las figuras originarias. El principio de la escritura jeroglífica egipcia se funda en un máximo de iconicidad. Los signos jeroglíficos siempre pueden ser también apreciados como imágenes. Por eso, los jeroglíficos representan, como los de otras escrituras, tanto sonidos del lenguaje como, a diferencia de los de otras escrituras, cosas, y lo hacen de una manera realista, sin diferenciarse de las puras imágenes de cosas. Pero como entre los egipcios no había una distinción clara entre escritura —su escritura jeroglífica— y arte figurativo, la fijación de la escritura valía también para el arte. La escritura jeroglífica era una sección del arte, y una escritura bien especial, que sólo los artistas aprendían. La palabra egipcia para jeroglífico es *mdt ntr*, «palabra del dios». La idea de un «lenguaje de los dioses» que no cambia, como la que sugiere, por ejemplo, Jámblico (a quien volveremos a referirnos) respecto al sistema lingüístico, se refiere entre los egipcios al sistema de escritura, y especialmente a la escritura jeroglífica figurativa, y esto quiere decir también al arte monumental. Con el estancamiento del lenguaje de las formas monumentales, incluida la escritura jeroglífica, queda asegurada la máxima legibilidad de las «palabras del dios» como los signos en los que los egipcios creían poder dirigirse a lo sagrado y representárselo.

La detención de las formas y la construcción de un cronotopo de permanencia inmutable se opera en dos ámbitos estrechamente relacionados entre sí: el del rito y el de los monumentos. La «memoria monumental» de las tumbas y la «memoria litúrgica» de los ritos constituyen los dos aspectos en los que la cultura egipcia se evidencia, como ya apreciaron los griegos, como un peculiar cronotopo.

91 *Cfr.* mi libro *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, Múnich, 1990, así como 146 ss.

Lo culturalmente prohibitivo, la tabuización del cambio y la innovación, se manifiesta en el ámbito del rito en forma de repetición. Todo parece aquí depender de la precisión de la repetición. Desviaciones e improvisaciones quedan excluidas en lo posible. De ahí que veamos muy pronto a la escritura hacer su entrada en este ámbito, y exactamente en la figura del «sacerdote lector», del «portador del rollo», que ha de recitar los textos sagrados. El sacerdote lector no es un chamán, ni un carismático, ni un extático. Su contacto con los poderes superiores radica únicamente en su conocimiento de la escritura y su capacidad para la recitación precisa. Puede hacer que exactamente el mismo texto se escuche en exactamente el mismo tiempo en la misma ocasión ritual, con un perfecto ajuste entre la acción, el sentido y el curso temporal. Vemos a este sacerdote con su rollo en los templos de las pirámides y las tumbas de los funcionarios del Reino Antiguo, y volvemos a encontrarlo, con la misma vestimenta y los mismos aperos, en los templos del período grecorromano, e incluso debajo de los textos que entonces se recitaban encontramos algunos textos de las pirámides, que en este uso cúltico permanecieron más o menos inalterados durante más de dos milenios y medio.

El imperativo o prohibición cultural a que esta práctica se atiene lo formuló el filósofo neoplatónico Jámblico en su libro sobre los misterios de los egipcios. Jámblico escribe que los egipcios consideran a sus viejos y venerables textos de oraciones como un «asilo sagrado» y no han permitido ningún cambio en ellos. No se trata aquí del sentido, ni tampoco de la autoridad normativa de los textos, sino sólo de su fuerza mágica para hacer presente lo sagrado en el acto de la recitación. Se trata de que toda recitación del texto sagrado es una repetición exacta de las anteriores. Jámblico relaciona esto con la inmutabilidad de los dioses. Lo sagrado no cambia, luego no se puede permitir ningún cambio en las formas simbólicas que invocan su presencia. Ésta es la respuesta que también los etnólogos actuales escuchan cuando preguntan por qué determinadas muestras y modelos son copiados sumisamente. «Lo hacemos como lo hacemos porque son los signos/las imágenes de los antepasados»[92]. La repetición ritual, o sea, la memoria de larga duración de la cultura está al servicio de algo perteneciente a otro mundo. Para que no se rompa la conexión con ese mundo, se siguen rigurosamente las prescripciones rituales. En Egipto no son sólo los antepasados, sino tam-

bién los dioses, modelo para los ritos. Los ritos y recitaciones son una mimesis exacta de la vida cósmica en la circularidad de su curso natural, como el del día y la noche, el verano y el invierno, los caminos de los astros, las crecidas del Nilo, la siembra y la cosecha, la decadencia y la regeneración. El objetivo de esta mimesis ritual es doble. En primer lugar, el mundo humano debe ser introducido, con sus cursos propios, en esta circularidad sagrada de la vida cósmica para que en su decadencia tenga la oportunidad de la regeneración (y en Egipto esto significa, sobre todo, la muerte hecha superable en dirección a una nueva vida). Pero, en segundo lugar, se trata también, como se advierte con toda claridad, de mantener esta misma vida cósmica en su curso circular y no sólo observar el tiempo en el orden del calendario, sino ante todo producirlo. El calendario ritual no es simplemente una copia del cosmos, sino una forma cultural que repercute en el propio cosmos estabilizándolo. Detrás de esto no está, como piensa Jámblico, la idea de que los dioses son conservadores y no quieren oír otra cosa que las mismas fórmulas sagradas, sino la conciencia de que la estabilidad cíclica del cosmos se halla constantemente en peligro, y de que es posible mantener esa estabilidad por medio de las repeticiones rituales. La institucionalización ritual de la permanencia tiene un sentido cósmico: produce orden cultural para garantizar el orden cósmico. Se trata de una memoria verdaderamente cosmogónica. El mundo es recordado para conservarlo frente a la continua tendencia a la desintegración, a la detención, a la entropía, al caos.

La caracterización por Jámblico de la prohibición egipcia de la innovación en el dominio del trato con los dioses por medio del lenguaje hay que entenderla como comentario de aquel célebre pasaje de las *Leyes* de Platón en el que éste empieza a hablar de forma mucho más general de una prohibición legalmente cimentada de la innovación en el dominio del «arte de las musas». Platón no piensa aquí en el culto y en los ritos, sino en la educación. Del mismo modo que Jámblico vincula rito y lenguaje, Platón vincula danzas e iconografía. Volveremos sobre este pasaje en la parte VI. Él muestra quizá de la manera más clara que los griegos percibían a Egipto como cronotopo y se daban cuenta del papel que allí jugaba el principio del canon.

92 Chr. Kaufmann, *op. cit.*, 49.

Si juntamos a Jámblico y a Platón y nos preguntamos por el verdadero núcleo de sus descripciones, para nosotros más bien fantásticas, de las reglas de estabilización y canonización imperantes en la cultura egipcia, encontramos que ambos en el fondo tratan de la escritura jeroglífica. Jámblico refiere la escritura al lenguaje, entendiéndola como medio de comunicación en el trato con lo sagrado, y Platón refiere la escritura a la iconografía, entendiéndola como codificación de una gramática cultural, y aquí parece ser igualmente determinante la idea de lo sagrado que Jámblico formuló en relación al lenguaje.

Rito y arte monumental son así los dos dominios a los que se impone en Egipto el principio canon. La preservación de los ritos por medio de la escritura debe asegurar la perfecta repetibilidad de los mismos, y el estancamiento del lenguaje de las formas monumentales, incluida la escritura jeroglífica, la máxima legibilidad de las «palabras del dios» como los signos en los que los egipcios creían poder dirigirse a lo sagrado y representárselo. Los dos dominios tenían su lugar institucional en una única institución cultural, que en egipcio se llama «casa de la vida», y ello porque constituía el centro de ese trabajo cultural de preservación y mantenimiento de la vida cósmica, política y social. Ahí se aprende el lenguaje y la escritura, se copian los textos, se compilan y reúnen las obras filosóficas y teológicas y se practican los ritos destinados a mantener el curso del mundo.

Hasta aquí sobre la cultura egipcia del recuerdo y sus institucionalizaciones de permanencia y continuidad. Ella forma parte de una visión del mundo presidida por el convencimiento de que es necesario mantener el curso del cosmos. El culto es un *officium memoriae*. El mundo es recordado y ritualmente escenificado para mantener su curso. El egipcio estaba convencido de que el mundo se acabaría si descuidase esta labor cultural de la memoria.

El concepto de este mantenimiento y renovación ritual del tiempo se complementa con la construcción de la permanencia sagrada en el medio del discurso monumentalista. Podemos reconocer ahí sin dificultad los dos aspectos del tiempo, o la eternidad, egipcios: *neheh* y *djet*. *Neheh*, concepto superior de todas las unidades temporales de retorno regular, es el tiempo cíclico, cuya forma y cuyo curso los ritos se encargan de mantener. *Djet*, la esencia misma de la duración inalterada de lo perfecto, está representada por el espacio sagrado de la permanencia, construido en el medio del discurso monumentalista.

Estado e inmortalidad

Una historia del sentido investiga los procesos históricos centrándose en las formaciones de sentido que en ellos actúan y a las que es posible acceder a través de huellas, mensajes y/o recuerdos, y dividiendo dichos procesos según la prevalencia de tales formaciones de sentido. Mirando hacia atrás podemos constatar para la Época arcaica y el Reino Antiguo dos formaciones de sentido que continúan actuando después de la época de su nacimiento e ingresan en la semántica fundamental de la cultura egipcia. Ambas formaciones de sentido constituyen respuestas a la pregunta por el sentido del Estado. El nacimiento de este Estado es –para acentuarlo una vez más– todo menos una obviedad. Se trata, por lo que hasta ahora sabemos, del Estado territorial más antiguo de la historia de la humanidad. Las formas de organización del orden político de la misma época en el Cercano Oriente, en Elam y en el valle de Indo son ligas de ciudades-estado en competición. Muchos datos indican que esta forma de organización política también se dio en Egipto antes de que fuera destruida por los cabecillas de la época de la unificación. Los «mensajes» de la época de la unificación ponen de relieve el carácter no inevitable, sino violento, de la formación del Estado. Este orden no es, desde luego, algo natural, sino instituido e impuesto con el *pathos* de lo nuevo frente a lo viejo. Por eso, al nacimiento del Estado se une en el recuerdo de los egipcios la representación de la fundación o institución atribuida al rey Menes. Menes es el «Moisés» de Egipto en el sentido de que él es el fundador del orden político, pero también en el sentido de que él fue el fundador de la religión, pues el Estado egipcio fue también la forma en que se institucionalizó una religión, no de manera diferente de como la Iglesia cristiana y su cabeza visible es la encarnación, y más tarde también la hija, la representante y la imagen del Dios supremo en la Tierra.

El Estado, que se impuso con violencia y que, bajo la amenaza de la violencia, obligaba a sus súbditos a pagar tributos y cumplir servicios laborales y militares, apenas habría podido mantenerse como se mantuvo en Egipto si no hubiera ofrecido una idea, una formación de sentido con idéntica capacidad persuasiva. ¿Qué pudo hacer que todos los hombres, desde Elefantina hasta el delta, se sometieran a los señores de Naqada? Hasta ahora se daba a esta pregunta una res-

puesta basada en los estudios comparados. El común denominador de la mayoría de los primeros Estados –Egipto, Mesopotamia, el Indo, China– es el emplazamiento geográfico: todos ellos estaban situados en un valle fluvial. Desde este supuesto se desarrolló la teoría de la «sociedad hidráulica», asociada sobre todo al nombre de Karl August Wittfogel. Su tesis era que en estas culturas fluviales se llegó a la fundación de un Estado para poder disponer de una fuerza de trabajo masiva con la que construir canales de riego y de drenaje, diques y otras obras hidráulicas colosales. Esta tesis no encuentra en Egipto una confirmación digna de mención ni en las huellas ni en los mensajes y recuerdos. Egipto es un oasis fluvial, aunque, evidentemente, la fertilidad del suelo dependía de intervenciones artificiales para regular y organizar los riegos, sin las cuales el valle del Nilo habría sido un pantano inhabitable. Pero las crecidas anuales del Nilo, que fertilizaban regularmente el suelo, ponían límites a los cultivos. Los problemas derivados de esta situación debían resolverse localmente, y ya se habían resuelto muchos antes de que se produjera la unificación política. No exigían ninguna organización del trabajo de dimensiones estatales. Las crecidas del Nilo liberaban a los egipcios de la necesidad de construcciones de magnitudes colosales, pero les enfrentaban a otro problema que no se resuelve con grandes obras hidráulicas: la altura variable de las crecidas y la consiguiente incertidumbre sobre el destino de las cosechas. Por eso, si hay que buscar motivos económicos a la constitución del Estado, es preciso sustituir la tesis hidráulica por la tesis de la economía centralizada de aprovisionamiento. La altura variable de las crecidas, podría argumentarse, movió a los egipcios a construir grandes silos centrales en los que el excedente de cada cosecha se guardaba para los años de escasez. Este excedente fue declarado «tributo», encargándose el Estado de cobrarlo, almacenarlo y redistribuirlo.

Esta tesis tiene la ventaja de las huellas, los mensajes y los recuerdos que la avalan. Sin embargo, el recuerdo más inequívoco no procede de un texto egipcio, sino hebreo: la historia bíblica de José, que interpreta los dos sueños del faraón como previsión de siete años de abundancia y siete de escasez, y aconseja al rey el almacenamiento de los excedentes recogidos en los siete años de prosperidad para los siete de escasez. Con la venta del cereal almacenado durante los años de escasez, el rey no sólo logra mantener vivo al pueblo

hambriento, sino también adueñarse de toda propiedad privada de la tierra. La historia bíblica de José puede perfectamente interpretarse como mito etiológico tanto de las peculiares concepciones egipcias de la propiedad como del nacimiento del Estado. Ciertamente no existe ninguna narración egipcia comparable en fuerza ilustrativa. Pero, en las inscripciones reales de los tiempos posteriores, la imagen del rey como dispensador y la del Estado previsor cuyos almacenes rebosan ocupan un lugar central, mientras que el cargo de director de los graneros un lugar muy alto en la burocracia egipcia. Y las huellas de enormes silos confirman las declaraciones de los mensajes.

Pero el problema del almacenamiento también se resuelve más fácilmente de manera local, o sea, policéntricamente. Esto no pudo, de ninguna manera, haber sido el principal incentivo para la fundación del Estado. Por eso no juega ningún papel en el recuerdo de los egipcios. La historia de José articula la mirada del extranjero y su asombro ante una forma de administración y de economía que encuentra extraña, pero ningún elemento de la semántica fundamental egipcia.

Si nos atenemos a las fuentes egipcias llegamos a un resultado completamente distinto. Hay que combinar lo que los «mensajes» de la época declaran con el recuerdo presente en los mitos, especialmente en el mito de Horus y Seth, para encontrar los elementos centrales de la semántica de la fundación del Estado egipcio. Lo que los mensajes últimamente declaran es la destrucción violenta de una cultura urbana policéntrica. La unidad del Estado es fruto del derrocamiento, por medio de la guerra, de príncipes rivales. Lo que, por otra parte, el mito declara se puede resumir como la victoria del Derecho sobre la Violencia –donde Horus está por el Derecho, y Seth por la Violencia–. Esta oposición se acentúa con la caracterización de Horus como niño débil, y de Seth como «señor de la fuerza». Si juntamos a ambos, reconocemos aquí una ideología de la pacificación por medio de la violencia. El Estado se legitima en la acción política exterior de transformar la red de principados o ciudades-estado rivales, que él se representa como situación de desorden y ausencia de Derecho y de paz, en una esfera de Derecho para una acción de política interior pacificadora en la que cada cual puede vivir seguro y contar con un reparto justo de los bienes. El símbolo central de esta idea de una esfera pacífica del Derecho es la imagen de

la unificación. El Estado egipcio nunca ha olvidado que él representa no la organización natural de una unidad étnico-geográfica, sino la unificación artificial de una pluralidad —estilizada como dualidad—. La unificación es la figura, constituida en símbolo, que funda el recuerdo en el Egipto faraónico. Así como Moisés a través del éxodo, un acto de separación, funda el pueblo de Israel, Menes funda mediante una unión el Estado egipcio. Unificación significa más que unidad política. Significa consenso, concordia, solidaridad, compromiso común con un orden superior, es decir, un complejo de ideas políticas, sociales, morales y religiosas capaz de atraer y aglutinar a las masas.

La segunda formación de sentido surge con la «apertura de la piedra» y la entrada en una fase megalítica. Durante la III dinastía, la construcción en piedra se aproxima a la cumbre del sistema de valores culturales. El Estado ocupa a ejércitos enteros de canteros, artesanos y trabajadores forzosos, e invierte en obras «eternas» arquitectónicas, plásticas, epigráficas y demás al menos tanta energía como otros Estados en conquistas y en defensa. En la IV dinastía, esta actividad constructora adopta formas que dan la impresión de que el Estado entero hubiese sido creado para la erección de obras arquitectónicas de proporciones gigantescas. En el marco de esta formación de sentido se desarrolla la marcada dicotomía del barro y la piedra que caracteriza a la colonización en el Egipto faraónico[93]. La construcción en piedra está exclusivamente al servicio de los espacios sagrados y del reflejo de la eternidad. Por lo tanto, todas las demás funciones, como habitar, administrar, almacenar, etc., se llevan a cabo en construcciones de adobe. En este consecuente simbolismo se manifiesta a la vez una decidida voluntad de forma sujeta a reglas. Todo está dispuesto y ordenado a la repetibilidad. El ansia expresada en estos poderosos esfuerzos culturales tiene su objeto último en la redención de lo pasajero, en la sustitución del adobe por la piedra para participar por medio de ella en la eternidad cósmica.

La conjunción de Estado e inmortalidad que se da en el marco de estas formaciones de sentido es uno de los aspectos más singulares del Estado egipcio. El rey es el «señor de las sepulturas»; él

93 *Cfr.* al respecto mi libro *Stein und Zeit*, cap. I (Gebrauch und Gedächtnis. Die zwei Kulturen des pharaonischen Ägypten), 16-31.

gobierna el camino de la salvación, la magia de la piedra, en la que el egipcio de la elite rectora pone sus esperanzas de inmortalidad. En el Reino Antiguo, esta formación semántica sólo podemos apreciarla en las huellas. Del número y magnitud de los monumentos podemos inferir la voluntad y el propósito de su erección. Pero, en el Reino Medio, esta conjunción se convierte en tema de los mensajes.

PARTE SEGUNDA

El Primer Período Intermedio: el caos como recuerdo político

1. ESQUEMA HISTÓRICO

Se llama «Primer Período Intermedio» a la situación en que desembocó la crisis del Reino Antiguo al final de la dinastía VI (hacia 2160 a. C.), y que duró unos ciento veinte años, hasta la renovación de la unidad del Reino (hacia 2040 a. C.). Esta denominación no se corresponde con la terminología egipcia, tan poco como las expresiones «Reino Antiguo, Medio, Nuevo y Época Baja». Más aún: está en contradicción con la lista de reyes del Papiro de Turín y de Manetón. Las listas de reyes no reflejan ninguna interrupción de los reinados después del final de la VI dinastía. Las dinastías VII, VIII, IX, X y XI se suceden sin interrupción y deben de haber reinado sobre todo Egipto. Pero si se observan estas dinastías más de cerca, se aprecia claramente que traducen el estado de disolución a la forma de la lista para guardar la apariencia de continuidad. La dinastía VII consta de «siete reyes» que han reinado «setenta días». Este juego con el número siete es expresión simbólica de una situación de relativa anarquía a todas luces declarada con el final de la dinastía VI. En las dinastías siguientes, una conjunción histórica es presentada como una sucesión cronológica. A la dinastía VIII de Menfis le sigue la dinastía IX de Heracleópolis, pero el comienzo de la dinastía XI de Tebas hay que situarlo simultáneamente con la dinastía X de Heracleópolis. Las listas de reyes no eran ningún medio historiográfico, sino un instrumento de cronometría y de orientación cronológica. Estaban sometidas a la linealidad. No eran necesarias varias líneas unas junto a otras;

lo importante era que la línea no se rompiera y que no aparecieran «*dark ages*» o «períodos intermedios», que cronológicamente no se podían situar ni medir. Estos períodos intermedios no se derivan, pues, de la lista de los reyes. Pero ello no significa que la continuidad buscada en la lista de reyes por razones cronológicas hubiera existido también en la realidad histórica. Es bien notorio que las fases de gobierno central afianzado de los faraones, que designamos como «Reino Antiguo» y «Reino Medio», estuvieron separadas una de otra por un largo intervalo de crisis en el que este gobierno central se derrumbó.

Para este intervalo se ha generalizado el uso del término «Período Intermedio» con el fin de distinguirlo de los «Reinos» como períodos de efectivo funcionamiento del gobierno central. La importancia que ha adquirido este breve período en la egiptología, y también, como quisiera mostrar en lo que sigue, en el propio recuerdo egipcio, no guarda ninguna relación con la brevedad de su duración ni con su –por lo que se puede deducir de las fuentes– pobreza de acontecimientos.

Acontecimientos o hechos se producen como tales sólo en el marco y sobre el suelo de una determinada semántica. Puede ser la semántica de la época; entonces el acontecimiento se nos revela en mensajes contemporáneos. Pero puede ser también la semántica de una época posterior; en este caso sabemos del acontecimiento sólo por fuentes posteriores que lo recuerdan. Pero en ambos casos esto no significa aún que algo haya acontecido con algún sentido para nuestros planteamientos histórico-científicos. Los mensajes y recuerdos, o bien ponen de manifiesto acontecimientos que nosotros no consideraríamos relevantes, o bien se refieren a acontecimientos que posiblemente nunca se produjeron, sea porque se contradicen, sea porque están en contradicción con los testimonios de las huellas. El testimonio de las huellas se refiere a su vez a acontecimientos que son tales en el marco de la semántica de nuestra propia época. Nos encontramos así con tres semánticas distintas en cuyos marcos puede describirse, sobre la base de acontecimientos, la época histórica que constituyó el Primer Período Intermedio.

Esto vale en lo fundamental para todas las épocas históricas, pero sólo se convierte en problema allí donde las tres semánticas divergen considerablemente. Tal fue el caso en los comienzos de la formación del Estado egipcio, para los que ya se desarrollaron en el recuerdo dos modelos completamente distintos: el modelo de los reinos par-

ciales existentes mucho antes del doble reino unido, simbolizado por reyes que ciñen o una de las dos coronas o la doble corona, y el modelo de la fundación, simbolizado por la figura de un rey fundador que, después de un período en que gobernaron dioses y semidioses, inaugura el gobierno de los reyes humanos. Pero éste no era el caso en el Reino Antiguo; aquí, huellas, mensajes y recuerdos parecen fundirse en un cuadro único.

Con el final del Reino Antiguo, esta unidad vuelve a disgregarse. Ahora, Egipto entra por primera vez en una fase en la que la semántica del recuerdo es la primera que pide la palabra. Es a la luz de esta semántica como la época que sigue al fin del Reino Antiguo aparece como una fase de caos, de completo desmoronamiento y de trastorno de todo orden humano. Ni las huellas ni los mensajes concuerdan con esta imagen, mas, por otra parte, ofrecen datos suficientes para explicar lo que sucedió. Huellas, mensajes y recuerdos aparecen aquí más claramente repartidos que en el caso de las épocas pre y protodinástica en medios y clases de objetos completamente distintos. Las huellas son de naturaleza arqueológica: cerámica, arquitectura, arte. Los mensajes pertenecen al terreno de la epigrafía monumental: inscripciones en estelas, muros de tumbas y estatuas. Este «discurso monumentalista» lo hubo en la época protodinástica en todo caso en forma germinal; se desarrolla sólo en el Reino Antiguo. Pero el medio del recuerdo es completamente nuevo. Aquí nos encontramos con textos que posiblemente no los hubo aún en el Reino Antiguo.

Por vez primera en la historia de Egipto, y de una forma muy acusada, estos textos ponen de manifiesto una alianza entre recuerdo y literatura. Son textos con forma poética, subjetivamente articulados, hiperestilizados, de temática muy sustancial. No están en muros de tumbas o en estelas, sino en papiros y *ostraka*, materiales que circulaban y no se hallaban fijos en un lugar. De su contenido se puede inferir que no estaban destinados a la circulación por aquellas dos vías de la cultura escrita que se habían desarrollado en el Reino Antiguo: la de la administración y la del culto. Pertenecen a un campo nuevo, el tercero de la cultura escrita, que, por todo lo que hoy sabemos, se desarrolla por primera vez en el Reino Medio: la literatura. Pero lo que aquí nos interesa es el hecho de que el recuerdo del «Primer Período Intermedio» constituye un tema central de esta literatura.

La alianza entre literatura y recuerdo se manifiesta de manera normal y típica en formas de glorificación, como mitos y epopeyas que colocan un pasado sobre el pedestal de una edad heroica o dorada. Así se ha podido pensar que el Primer Período Intermedio mira hacia atrás, al mundo derrumbado del Reino Antiguo, como a una edad de oro. Pero en Egipto ocurrió algo totalmente distinto, más bien lo contrario. Es el Reino Medio el que mira al Primer Período Intermedio, y no como una época dorada o heroica, sino, por el contrario, como una fase de situaciones catastróficas, para luego ponerse a sí misma, como restauración salvadora de la paz y el orden, sobre el pedestal de una edad de oro. La retrospección al Primer Período Intermedio no acontece con ánimo nostálgico, sino legitimador. El tercero en la combinación de literatura y recuerdo es el Estado del Reino Medio.

Cabe dividir el Primer Período Intermedio en tres fases:

1.ª. De finales de la dinastía VI a finales de la dinastía VIII (2170-2140 a. C.). Ya hacia finales del larguísimo reinado de Pepi II (2250-2155 a. C.) el gobierno central no es capaz de imponerse a los funcionarios y príncipes de los nomos que aspiran a la independencia tanto unos respecto de otros como respecto de la cúspide. Bajo el gobierno nominal de Menfis, el poder efectivo está en manos en magnates rivales —una situación caótica que la lista de reyes refleja como desproporción entre unos pocos años y numerosos nombres de reyes—.

2.ª. La «época heracleopolita» de las dinastías IX y X de Heracleópolis (2140-2060 a. C.). Esta fase se caracteriza por la existencia de distintas pequeñas cortes que se imponen a sus vecinas y adoptan el título real, pero sin poder obtener mayor aceptación suprarregional, y menos aún el gobierno central. Por una parte, vuelven a hacerse aquí visibles líneas fronterizas como las que había en los tiempos de los cabecillas rivales de la época predinástica: la parte norte del Egipto Medio (en la que antes sobresalían Omari, Ma'adi, Abusir el Melek) está ahora representada por Heracleópolis, la parte norte del Alto Egipto (antes representada por This), por Abidos, incluyendo Assiut y Koptos, y la parte sur del Alto Egipto (antes representada por Hieracómpolis), por Tebas y Edfú. Por otra parte, se forman ahora estructuras policéntricas que 1200 años después, en el Tercer Período Intermedio, vuelven a aparecer. Hemos de contar con que, debajo de la superficie del Estado territorial monocéntrico, que dominó en las fases de «Reinos» de la historia

de Egipto, había una estructura profunda policéntrica que afloraba siempre que la superficie se desintegraba. A esta alternancia de superficie y fondo corresponde una alternancia de semántica cooperativa y semántica competitiva. En las fases en que la centralización pierde fuerza, los valores competitivos obtienen la supremacía sobre los valores de integración. Esto se hace patente durante el Primer Período Intermedio sobre todo en los mensajes en que, como en la época de la unificación, toma la palabra el tipo humano de «corazón violento» (*sḫm-jb*).

Un rey de la dinastía heracleopolita llamado Nebkaure Achtoes (Keti), que hay que situar alrededor de 2100 a. C., sobresale de la lista de los oscuros nombres regios porque su nombre está ligado a dos escritos que se cuentan entre los más importantes de la producción literaria de Egipto: Las *Lamentaciones del hombre del desierto* y las *Instrucciones para Merikare*. En las *Lamentaciones del hombre del desierto* este rey aparece como un conocedor y amante del bello discurso, que está tan fascinado por la retórica del hombre del desierto, que ordena dilatar la cadencia para arrancarle la mayor cantidad posible de discursos y ponerlos por escrito. Las *Instrucciones para Merikare* pretenden incluso que él es el autor. Lo primero es natural, lo segundo probablemente una ficción; pero aquí se muestra que en el recuerdo literariamente expresado, la época de Heracleópolis y la corte heracleopolita entra en una particular relación con el fenómeno de la literatura.

3.ª. La dinastía XI de Tebas. Paralelamente al reinado heracleopolita, los príncipes de los nomos tebanos lograron imponerse a sus vecinos, someter el sur a su poder y adoptar el título de rey. De ese modo, al final de la época heracleopolita (2120-2060 a. C.) la situación llega al extremo de volver a crear un dualismo norte-sur. El rey Wah-Anch Intef II, de Tebas, es rival de Nebkuare Keti, de Heracleópolis. El sucesor de Mentuhotep II (2060-2010), de Tebas, logró después, hacia 2040, llevar a cabo la segunda unificación. Con este gobernante, Egipto vuelve al gran estilo de la arquitectura monumental estatal. El templo funerario de este rey en Talkessel de Der el Bahari enlaza con la gran tradición del Reino Antiguo y se cuenta entre las obras arquitectónicas más importantes de Egipto. Las formas arquitectónicas, ideológicas y cúlticas en él presentes fueron determinantes durante mucho tiempo. Mentuhotep II también permaneció vivo en la memoria egipcia como rey

fundador y unificador del reino. Con él se puede hacer comenzar con cierto fundamento el Reino Medio. Sin embargo, el gobierno central no pudo asegurarse su permanencia. Con la muerte prematura de su sucesor, Mentuhotep III (2010-1998), nuevos desórdenes hacen su aparición. Y al cabo de siete años, el enérgico visir Amenemhat consigue ascender al trono como primer rey de la dinastía XII, pacificando el país.

2. HUELLAS

En cuanto a las huellas arqueológicas, parece demasiado reduccionista limitarse al testimonio de la cerámica. Incluso si no hubiera otras huellas de esta época, tal ausencia sería ya una huella, y lo que indicaría no podría ser más claro. La huella determinante no sería aquí la continuidad de las formas cerámicas, sino la destrucción de monumentos. El concepto de huella no se reduce a un género de objetos, sino que tiene un sentido metodológico. Todo, incluso las pirámides, puede ser considerado huella. La huella de las pirámides deja ahora de presentarse. Ello no sería por sí sólo indicio de un «período intermedio», sino, en todo caso, de la extinción de un paradigma semántico. Pero el Reino Medio no desarrollará ningún nuevo paradigma de la tumba real, sino que volverá a las pirámides del Reino Antiguo. Hay, pues, en la tradición constructora de pirámides una clara interrupción que coincide casi exactamente con el lapso de tiempo designado como período intermedio. La última pirámide, que no llegó a terminarse, fue la de un rey de la dinastía VIII llamado Qakare Ibi. Se conserva la cámara funeraria con textos de las pirámides. Pero la estructura superior, que iba a levantarse sobre una superficie cuadrada de 60 codos*, no llegó a construirse.

Pero no se puede hablar de una interrupción del «discurso monumentalista». Tumbas monumentales siguieron construyén-

* Unidad de medida equivalente a 52,4 cm. [N. del T.]

dose. Una misión española* encontró en Heracleópolis una necrópolis con mastabas en miniatura decoradas con los más finos relieves de la mejor tradición menfítica. Tumbas rupestres, estelas u otros elementos del discurso monumentalista, todos decorados, se han encontrado en Kom el-Koffra, Moalla, Gebelein, Tebas, Assiut, Naga ed Der y otros lugares. Pero estos monumentos, vistos como huellas, dan un testimonio del cambio tan claro como el de la huella negativa de pirámides. Norte y sur divergen en su evolución estilística. En el norte se continúa la refinada tradición de la cultura residencial menfita. En el sur, en cambio, se abren paso nuevas tendencias estilísticas que —intencionadamente o por desconocimiento— ignoran el canon de la cultura residencial y parecen torpes, bárbaras, pero que también son muy enérgicas, y que se oponen diametralmente a los relieves de corte «académico» de Heracleópolis. El lenguaje de estas huellas es perfectamente unívoco. Y viene a decir que el canon de la cultura residencial, que había determinado las formas de expresión del discurso monumentalista en el norte y en el sur, ha perdido su carácter normativo. De ello cabe deducir que también los talleres y barracas de obra estatalmente organizados, en los que se había trabajado sobre la base del canon, han desaparecido en todo Egipto. Ahora, quien quiere erigir un monumento no trae artesanos de Menfis, sino que emplea fuerzas locales. De ese modo nacen tradiciones locales que no pueden edificar apoyándose en ninguna rutina. La desintegración de la cultura residencial no significa su total abandono. El concepto de período intermedio no debe entenderse de este modo. También es un período que hace posible el nacimiento de algo nuevo que, bajo el predominio del canon residencial, no se habría impuesto con su estricto decoro (John Baines).

Interrupción y desarrollo de algo nuevo es también lo que las huellas dejan entrever en las grandes necrópolis residenciales del Reino Antiguo en Giza y Saqqara. Con el fin de la VI dinastía comienza una intensa actividad edificadora que rápidamente deshace la estructura urbanística de los cementerios, con sus avenidas y comunicaciones transversales, y crea un conjunto tan complicado como impenetrable

* La misión arqueológica española inició sus trabajos en este yacimiento en 1966 gracias a una concesión del gobierno egipcio en agradecimiento a la ayuda española en la misión de salvamento coordinada por la UNESCO con motivo de la construcción de la gran presa de Aswan. En la actualidad, continúan las excavaciones bajo la dirección de la Dra. Mª del Carmen Pérez-Díe, conservadora del Museo Arqueológico Nacional. [N. de APL]

y, en tal sentido, caótico. Todas las superficies libres son utilizadas sin miramientos. De ello se desprende que el culto a los muertos en las grandes mastabas se ha extinguido y ya nadie vigila el acceso a las mismas. En general, su accesibilidad ya no juega ningún papel. La «red» cultual de las tumbas se ha roto. Ésta consistía sobre todo en la comunidad de las tumbas en la institución de la ofrenda, mediante la cual quedaban conectadas a un culto central. Los propietarios de las tumbas participaban de las ofrendas del culto central, y de ese modo comían también en el más allá en la mesa del «gran dios» igual que en el más acá habían comido en la mesa del rey. El señor de este culto central era el propio rey, cuya pirámide constituía el centro del cementerio residencial. El libre acceso a las tumbas, al que, en consecuencia, se daba la mayor importancia, era el medio de esta red. Pero, en ella, la tumba particular no sólo gozaba del sistema de aprovisionamiento, en sentido simbólico, de las ofrendas cultuales a los muertos, sino también de la comunicación con la posteridad. Las tumbas estaban hechas para que las visitaran los «vivos», como se desprende no sólo del hecho de su accesibilidad, sino también, y sobre todo, de sus inscripciones, las cuales hablaban a los visitantes. La tumba monumental era para los egipcios el medio para conservar un lugar en la sociedad de los vivos después de la muerte. Este aspecto de la red cultual también desaparece cuando deja de darse importancia a la accesibilidad de las tumbas.

Naturalmente hay que distinguir aquí entre la inaccesibilidad secundaria de las tumbas posteriormente cerradas con muros y la inaccesibilidad primaria de tumbas que desde el principio no están construidas para entrar en ellas. Seguramente, el criterio de la inaccesibilidad primaria no es aplicable de modo general a la tumbas del Primer Período Intermedio. Pero caracteriza una tendencia. Ésta viene expresada en el hecho de que determinadas formas y contenidos del discurso monumentalista y del culto a los muertos son llevados de «fuera» a «dentro», perdiendo así la característica de lo monumental y de lo cultual. Este desplazamiento de fuera a dentro da origen a dos géneros sobre todo: las «maquetas» y la literatura funeraria.

Se entiende por maquetas las imágenes descriptivas de los relieves, como, por ejemplo, escenas de labores agrícolas, de navegación, de la vida doméstica y de actividades funcionariales, que eran trasladadas a instalaciones tridimensionales con figurillas de madera pintada, semejantes a títeres, que representaban aquellas escenas de manera

admirable. Estas maquetas eran aditamentos sólo para el muerto, pues no estaban destinados a los ojos de los visitantes. La interacción *comunicativa* con el mundo de los vivos quedaba así reemplazada por una interacción *mágica*, es decir, por el principio de la presencia simbólica de lo ausente. La relación con el mundo exterior ya no acontece *realiter*, sino simbólicamente. Esto puede significar muchas cosas. Lo que aquí denominamos «red» no es sólo cosa de una disposición que pueda reducirse a lo material, como, por ejemplo, la accesibilidad de las tumbas a través de pasadizos, puertas y cámaras. Es también cosa de una institución como la del culto a los muertos y la circulación de ofrendas. Y es, en tercer lugar, cosa de una costumbre y una concepción cultural, como, por ejemplo, la visita a las tumbas y los ofertorios en ellas. Esta costumbre exige además, en cuarto lugar, una organización que vele por que las tumbas no sean dañadas, ensuciadas, robadas o utilizadas como material de construcción. Cuando las tumbas ya no prevén en su construcción esta red de relaciones con el mundo exterior, puede concluirse que el culto a los muertos ya no está previsto o no hay confianza en que se practique. Lo mismo vale para la costumbre de la visita a las tumbas. Ya no se espera la solidaridad y la piedad de las generaciones venideras. O no se confía en la eficacia de la policía de las necrópolis. Presumiblemente suceden ambas cosas.

Las maquetas transfieren formas del discurso monumentalista del exterior de las partes accesibles de las tumbas al ámbito interior de la cámara inaccesible del sarcófago, y así del ámbito del contacto comunicativo con el mundo de los vivos al del contacto mágico. En perfecta consonancia con ello, la literatura funeraria de los «textos de los sarcófagos» transfiere formas de actuación religiosa, especialmente la recitación, del ámbito exterior del culto en el templo y la tumba al ámbito interior de la cámara del sarcófago. También se puede hablar aquí de transposición de un contacto comunicativo a un contacto mágico. Los textos de los sarcófagos están en la tradición de los textos de las pirámides del Reino Antiguo. Se podría admitir que no constituyen nada sustancialmente nuevo. Literatura funeraria la hay desde finales de la V dinastía. La única diferencia entre los textos de las pirámides y los textos de los sarcófagos es que ahora una prerrogativa regia es asequible a una capa más amplia.

El proceso de demotización de los textos de las pirámides es en sí una huella muy elocuente, y sobre él habremos de volver. Pero esta interpretación no hace plena justicia a la diferencia entre los textos

de las pirámides y los de los sarcófagos. Los textos de las pirámides no se pueden entender como una sustitución del culto por medio de una representación mágica. Hemos de partir de que los textos de las pirámides reproducen exactamente aquellos textos de los muros de la parte subterránea de la tumba, que fueron recitados en el ritual del embalsamamiento y de la sepultura, así como en las constantes ofrendas y en el culto de veneración. El culto no se sustituye, pero tampoco se complementa con otros textos. Se efectúa, desde Unas, en los dos medios de la recitación ritual y la ejecución de inscripciones. Ahora bien, los textos de los sarcófagos contienen, además de las correspondientes recitaciones cultuales, gran abundancia de otros textos que manifiestamente pretende dotar al muerto, a la manera del *Libro de los dos caminos,* de un saber considerado necesario. Sólo cuando esta función se une a la de los textos de rituales puede hablarse de «literatura funeraria» en sentido estricto. La literatura funeraria tiene una doble finalidad: aumenta de forma mágica el efecto salvador (la palabra egipcia correspondiente es «akh») de los rituales (esta función la toma de los textos de las pirámides) y dota al muerto del saber del más allá, no de otra manera, pero mucho más completa, como lo hacen, por ejemplo, los textos de las laminillas de oro báquicas depositadas en las tumbas de los adeptos de los misterios dionisiacos.

Esta segunda función es ajena a los textos de las pirámides. Se expresa particularmente en un uso del lenguaje para el que cuidadosos escribas emplean tinta roja en lugar de negra. Se trata de sentencias, observaciones e instrucciones, en suma: textos no destinados a la recitación, sino informaciones relativas a los textos que han de recitarse. Esta escritura metatextual está ausente en los textos de las pirámides. Es innecesaria, pues el rey muerto no tiene que valerse de aquellos textos. Textos que fueron escritos únicamente como complemento y confirmación, o más bien prolongación «abajo», en la cámara del sarcófago, del culto efectuado «arriba». Pero en la literatura funeraria en sentido estricto ya no se da esta correspondencia entre arriba y abajo, fuera y dentro.

La capa metatextual es el signo típico de lo mágico. La magia es en Egipto religión para uso doméstico. Ella también estaba, ciertamente, en manos de profesionales, especialmente de los médicos, pero tenía que deletrear una abundante información que estaba fijada contextualmente en el culto del templo y de la tumba. En el culto, la finali-

dad y el lugar de la recitación y las acciones estaban prefijados por el ritual. Pero las recitaciones y acciones mágicas no podían ajustarse a un ritual fijo, sino que tenían que realizarse *ad hoc* en una situación dada y construir su propio marco. De ahí que la receta, la prescripción exacta, fuera la característica inevitable de lo mágico.

Los textos de los sarcófagos son por eso literatura funeraria en un sentido nuevo y más específico que los textos de las pirámides. Pero continúan también la tradición y la función de los textos de las pirámides. Constan, igual que antes, y en una parte considerable, de textos cultuales para la recitación, los cuales acompañan al muerto y sirven a su eternización. Incluyen recitaciones que fueron hechas en el culto, y especialmente en el contexto del embalsamamiento y de la sepultura, y mantienen así el cadáver permanentemente bajo el efecto protector y salvador de estos rituales. La decoración del sarcófago está vinculada particularmente al «velatorio» en la cámara del embalsamamiento. Volveremos sobre ello en la tercera parte de este libro. Muchas de estas liturgias están tomadas de los textos de las pirámides. Dicho de otra manera, son sobre todo las liturgias funerarias de los textos de las pirámides las que fueron tomadas para los textos del sarcófago. Las liturgias funerarias son rituales recitativos que acompañan al muerto en su camino hacia el más allá y confirman su nuevo status como «muerto transfigurado» en el mundo de los dioses. Son recitados al concluir el embalsamamiento, en la sepultura y en las fiestas funerarias.

Como aquí interrogamos a los textos de los sarcófagos como huellas, tenemos que hacer abstracción de los contenidos. Consideramos aquí los textos sólo como indicios. ¿Qué puede significar la adopción de textos de las pirámides y la ampliación de su sentido a nuevo género de «literatura funeraria» como indicio? El nacimiento de la literatura funeraria permite inferir una dominancia de lo mágico frente a lo cultual, como es patente en las maquetas. Esto lo damos por sentado. Pero la adopción de textos de las pirámides dice inequívocamente que los límites en torno de las prerrogativas y los saberes de la realeza se han borrado. Los propietarios de las tumbas del Primer Período Intermedio se han apoderado de los rollos escritos depositados en los archivos reales. También esto es un claro indicio de discontinuidad. Ciertamente, las listas de los reyes no se interrumpen. Pero los reyes que citan no ocupan ya la misma posición. Seguramente esto no tiene que ver sólo con su status en el más allá

ligado a tal posición, que ahora se extiende a la amplia elite culta con los correspondientes ritos y textos, sino también con el carácter divino de la posición misma.

Una nueva investigación sistemática de los «campos de tumbas entre el Reino Antiguo y el Nuevo» (Stephan Seidlmayer), que puede valer como el intento más amplio de reconstrucción del Primer Período Intermedio a partir de las huellas, ha considerado, junto a muchos de los puntos ya tratados, sobre todo la aparición de una nueva forma de tumba. «En la esfera de las grandes tumbas», escribe Seidlmayer, «cambia radicalmente el marco de referencia social de los últimos tiempos del Reino Antiguo al construirse tumbas pensadas para albergar a un círculo de personas muy extenso»[1]. Este cambio en la arquitectura funeraria puede entenderse como indicio de la presencia de un nuevo tipo social: el patrón. Por patrón se entiende en la sociología comparada un individuo poderoso que puede proporcionar medios de subsistencia a cierta cantidad de personas y hacerlas dependientes de él no porque desempeñe un cargo en un marco burocrático superior a él, sino desde la actividad que desarrolla por cuenta propia. Estos patronatos poseen una estructura típica, basada en la confianza[2]. Cabe señalar como rasgo esencial de esta estructura la «solidaridad vertical». La veremos generosamente expresada en los mensajes de esta época. Lo que aquí nos interesa es la forma de representarse en las huellas arqueológicas. El nuevo tipo de la tumba grupal tiene una «estructura jerárquica» (como la llama Seidlmayer). Hay una sepultura principal y numerosas secundarias. En la estructura jerárquica de las sepulturas se refleja el sistema patronal. También aquí vuelve a mostrarse cómo la tumba del Primer Período Intermedio dirige hacia adentro elementos exteriores. También las tumbas particulares en los cementerios de las elites del Reino Antiguo respetaban una estructura jerárquica que refleja las relaciones sociales. En la disposición de esta necrópolis había diferencias claras entre centro y periferia, ocupando unos pocos privilegiados los lugares más escogidos. Estas referencias sociales determinan la situación de la tumba, y también su tipo en cuanto al tamaño y la ornamentación,

1 Stephan Seidlmayer, *Gräberfelder* (1, nota 62), 403.

2 S.N. Eisenstadt, L. Roniger, *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge, 1984.

pero no su forma, que solía ser individual o doble.

Pero las tumbas no son solamente indicios de relaciones sociales transformadas. También expresan una nueva concepción de la identidad en cuanto mensajes. Seidlmayer también ha insistido en este punto. La generalización de las tradiciones locales no tiene que dar pie solamente a consideraciones negativas debido a la desaparición de un canon superior, pues también tiene su parte positiva en la voluntad de estilo y de expresión de una aristocracia local que conscientemente quiere ser representada en sus formas propias.

Si se quiere resumir lo que aquí dicen las huellas, puede afirmarse que éstas hablan de un cambio cultural y político fundamental. A la decadencia del centro corresponde el impulso de la periferia, a la desaparición de un canon global la generalización de las tradiciones locales. Las tradiciones menfitas se mantienen en el Bajo Egipto hasta la época de la IX dinastía, y luego retroceden ante las nuevas formas que simultáneamente han ido desarrollándose en el Alto Egipto.

3. MENSAJES

Si nos preguntamos si hay «mensajes» en los que los protagonistas de esta época representen acontecimientos y situaciones en escenarios reales y encuadrados en sus propias metas y motivos, en sus propias representaciones y espacios de posibilidades, la respuesta nos la dará, en primer término, la tradición de las inscripciones autobiográficas encuadradas en el «discurso monumentalista». Durante el Reino Antiguo, la literocracia egipcia se había creado con este género un instrumento único de autorrepresentación. Y en el Reino Medio será punto de partida de una literatura que funcionará no sólo como instrumento de autorrepresentación, sino también de autorreflexión, autoiluminación y también de ampliación de la elite y de las formas que en ella adopta el existir humano. En el Primer Período Intermedio se produce todo menos una ruptura de esta tradición, siendo este período el de un florecimiento único de la misma. Las inscripciones biográficas nos dicen más claramente que ningún otro testimonio que no debemos imaginarnos el Primer Período Intermedio como una «*dark age*». Se trata por el contrario de una época de la historia de Egipto que aparece muy claramente iluminada, si no siempre (como otras épocas) en sus concretos acontecimientos históricos, sí en sus representaciones y en su comprensión de los mensajes contemporáneos. En este respecto se nos presenta como una formación de sentido netamente diferenciada de las formaciones de sentido del Reino Antiguo.

En general, los protagonistas del Primer Período Intermedio nos expresan en sus inscripciones autobiográficas un cuadro no poco sombrío de su época, mas lo hacen para que aparezca tanto más luminosa su acción salvadora contra el fondo oscuro de una situación de general indigencia. Dejando a un lado la cuestión de hasta qué punto este cuadro sombrío se corresponde con la realidad histórica, lo que en él se representa es claramente un componente de la nueva formación de sentido de la que no se puede prescindir. El problema fundamental de estas inscripciones es la ausencia de la instancia que tradicionalmente ha motivado y honrado las obras de las que los propietarios de las tumbas se glorían en sus inscripciones. La realeza constituye en las inscripciones del Primer Período Intermedio un lugar vacío que tiene que llenarse con otra cosa. En vez del llamamiento del rey aparece en numerosas ocasiones el nuevo motivo del llamamiento de una divinidad. Y en lugar del encargo de la superioridad aparece la propia iniciativa. Ésta conduce a una acentuación del yo como instancia de planificación y ejecución totalmente ajena a las inscripciones del Reino Antiguo y luego reforzada en el Reino Medio. La desaparición del sistema de motivaciones provinientes de la realeza da lugar a una imagen del hombre completamente nueva, que encuentra en sí misma las condiciones de toda actuación justificable. Esta experiencia viene expresada en las inscripciones que, en cuanto mensajes, nos transmiten algo acerca de la formación de sentido específica de esta época. Mi tesis es que la formación de sentido y la imagen del rey que caracterizan al Reino Medio no miran al Reino Antiguo, sino que son construidas sobre la formación de sentido del Primer Período Intermedio, sobre el simbolismo y contenidos de sus mensajes.

En vez de presentar una antología de los centenares de inscripciones reveladoras que existen a este respecto[3], examinemos una de ellas: la inscripción funeraria de Anjtifi de Mo'alla, que vivió en tiempos de la dinastía IX[4]. Anjtifi informa de cómo él fue llamado por el dios Horus para devolver el orden al nomo de Edfú, y describe así las situaciones a las que en él se había llegado:

3 Impecablemente reunidos y traducidos por W. Schenkel en *Memphis - Herakleopolis - Theben, die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens* (ÄA 12, 1965, en lo sucesivo *MHT*).

4 Schenkel, *MHT* n.º 37; J. Vandier, *Mo'alla*, El Cairo, 1940.

Encontré la Casa de Kuu[5] inundada como una tierra virgen (?),
descuidada por quien la guardaba,
a merced de un rebelde y administrada por un indigno.

La descripción de las irregularidades encontradas sirve aquí para dar realce a la propia obra de restauración. Éste es un motivo típico de las posteriores inscripciones regias, que brota manifiestamente en la esfera de los príncipes de los nomos y los magnates[6], de donde es tomada para perfilar la imagen del rey en el Reino Medio. El soberano aparece como restaurador y salvador en la penuria, y el desempeño de su función política es presentado como intervención salvadora. Por otra parte, un rey nunca citará el nombre de un antecesor criticado.

Conseguí que un hombre abrazara al asesino de su padre o de su hermano,
para devolver el orden al nomo de Edfú.
Qué hermoso fue el día en que hallé la salvación para este nomo.
No permitiré que los arrebatos [de ira] se adueñen de él después de haber puesto fin a todas las malas acciones que los hombres detestan.

Anjtifi presenta el orden por él creado contra el fondo de un desorden, más propio de una guerra civil, sugerido con las palabras «asesino de su padre o de su hermano». Esta imagen concuerda casi exactamente con la que los reyes del Reino Medio se formaron de esta época y los autores cortesanos describieron literariamente. Éstos presentarán las situaciones del Primer Período Intermedio exactamente igual que Anjtifi las del nomo de Edfú. Pero no volverá a encontrarse una imagen tan valiente como la del abrazo entre verdugos y víctimas.

El siguiente pasaje nos deja ver lo que en esta época cupo como autorrepresentación en el medio del discurso monumentalista:

5 Kuu no es su antecesor en el cargo, sino el fundador de la dinastía, el cual da nombre al 2.º nomo («Casa de Kuu»); *cfr.* la estela de Merer *MHT* 42.

6 *Cfr.*, por ejemplo, el informe de restauración de Intef, hijo de *Mjjt*, *MHT* n.º 377: «Encontré la capilla del príncipe *Nḫtj*, el Excelente, destruida. Sus muros estaban viejos, cada una de sus estatuas estaba rota, era evidente que no había nadie que se acordara de ella. Luego se reconstruyó, sus cimientos se ampliaron, se le esculpieron estatuas nuevas y se le hicieron puertas de piedra al rehacerla entera, para que su lugar se destacase sobre los de los demás allí venerados...».

Soy el principio y el fin de los hombres,
el que pronunció las palabras necesarias[7]
desde lo alto a todo el país, gracias a 'mi' inteligente plan[8],
con boca acertada y ánimo resuelto[9],
el día de la unión de los tres nomos.
Soy un héroe sin igual,
que habla con voz propia cuando los dignatarios callan,
el día en que cunde el miedo[10]
y el Alto Egipto se sume en el silencio.

Las frases «soy el principio y el fin de los hombres» y «soy un héroe sin igual» se repiten una y otra vez en esta inscripción y obran como una especie de estribillo, articulando el texto. Estas repeticiones son un medio típico de la poesía egipcia; hemos de reconocer que el texto quiere dejar la impresión de una forma poética exigente —semejante, quizá, a la del poema épico—.

En cuanto a cada uno de los que mi mano protegió,
nunca sufrió el menor infortunio
a causa de la bondad de mi corazón y de la excelencia de mi plan.
Pero todos los ignorantes y miserables,
que se alzaron contra mí,
tendrán su merecido.
Ay, dicen mirando al que yo he levantado;
sus tablas reciben agua como una barca.
Soy un héroe sin igual.

Este pasaje muestra la lealtad como elemento central de la ideología del nuevo patrón: el vínculo del cliente con su patrón se funda en una decisión. El cliente no está ligado al patrón ni por nacimiento ni por obligación, sino que se vincula a éste por su libre decisión, porque está convencido de su capacidad. De ese modo, la humanidad se divide, desde el punto de vista del patrón, en fieles, rebeldes e ignorantes. Quien se vincula al patrón encuentra seguridad: «nunca sufrió el menor infortunio», como se repite. De la historia y del

7 *Idem Ṯ3wtj* y muchos otros; *cfr.* Vandier, p. 172 s.
8 *Idem Ṯ3wtj* (allí igualmente a continuación) y El Bersheh II, XIII, 26, v. Vandier, p. 173 s.
9 *Ṯ3wtj: ʿb3 r3 s3q jb gmw ṯz m g3w.f.*
10 *Ṯ3wtj* y Chassinat-Palanque, Assiut, 137; Petrie, Dendereh pl. VIII: *mdw r ḫrw.f pʿt grtj hrw.n ḏjj snḏ. Zn-nḫt: mdw r ḫrw.f pʿt grtj hrw n zḥʿ3.* El Bersheh II, lám. XIII, 26: *mdw r ḫrw.f pʿt grtj rḥjt m sgr.* El Cairo CG 20539, l.14: *mdw r ḫrw.f m pr njswt-bjtj.*

futuro sólo cabe esperar desgracias, y contra esas desgracias el patrón ofrece una protección derivada de su planificación superior de la vida social[11]. Nada de este pesimismo se aprecia en las inscripciones del Reino Antiguo. La frase «nunca sufrí el menor infortunio» es en cambio muy frecuente en las inscripciones del Primer Período Intermedio, y típica del sentimiento de la época[12].

En el siguiente pasaje, la exaltación de sí mismo llega al punto culminante no sólo de esta inscripción, sino –hasta donde puedo juzgar– de todas las inscripciones funerarias biográficas en general.

> Soy el principio y el fin de los hombres,
> pues nadie igual a mí ha surgido ni surgirá jamás,
> nadie igual a mí ha nacido ni nacerá jamás,
> yo he superado todo lo que los antepasados hicieron,
> y (¿mis sucesores?) no me emularán en nada de lo que he hecho
> en millones de años.

Esta amalgama de singularidad, unicidad e irrepetibilidad de los propios méritos nunca se repetirá con tanta claridad y detallismo, pero es típica de los patrones y magnates del Primer Período Intermedio, cuya ascensión no la deben a ningún nombramiento real, sino a su propia energía. Por un lado, este sentimiento de unicidad prenderá en la imagen del rey típica del Reino Medio, mas, por otro, serán precisamente estas formas de individualismo y vanagloria aquello a lo que se opondrá la ética de la humildad típica del Reino Medio. Aquí habla un *šḫm-jb*, un «corazón violento» que la moral posterior de los súbditos encontrará aborrecible.

> Pues si esta tropa de Hefat está contenta,
> este país está tranquilo.
> Pero si me pisan como a un cocodrilo la cola,
> el norte y el sur de todo el país tiemblan.
> Cuando tomo los remos (voy río abajo),
> encuentro el ganado encerrado y el pasador corrido.
> Cuando pongo vela (voy río arriba) en dirección al nomo tinita[13]

11 Exactamente las mismas concepciones y el mismo sentimiento vital reaparecen en el Reino Nuevo conformando la relación dios-hombre. *Cfr.* las páginas 313-340.
12 W. Schenkel, «Nie kam ein Mißgeschick Über mich», en *ZÄS* 91, 1964, 137-138.
13 (En realidad se encuentra río abajo desde Mo'alla)

contra uno que se ha olvidado,
lo encuentro desde las atalayas sobre las murallas.
Cuando incito a la lucha, «ay» es lo que grita el miserable.
Soy un héroe sin igual.

Anjtifi jamás habla en sus inscripciones de sus éxitos militares, sino sólo del temor que su mera presencia infunde. Se trata a todas luces de expediciones de castigo. «Olvidarse» fue también, por lo demás, en el alemán de otros tiempos, la expresión aplicada a los vasallos y súbditos desleales que no cumplían con su obligaciones [modernamente, *sich vergessen* significa «descomedirse» o «desmandarse»][14]. El «yo» de que aquí se trata es el lugar donde el patrón lleva escritas sus demandas de contraprestaciones.

Hice venir a la *qenbet* de los caudillos del Alto Egipto,
que reside en Ta-wer,
para formar consejo
con el noble y superior de los sacerdotes
y príncipe del nomo de Hieracómpolis Hetep.
Ningún otro príncipe de los que hubo en este nomo
hizo nada semejante.
Gracias a mi excelente planificación y a mi sólido discurso,
y a que me preocupo día y noche.
Soy el héroe sin igual.

Para entender lo extraordinario de esta medida, de apariencia casi insignificante, pero tan enfáticamente ensalzada por Anjtifi, es necesario saber que Abidos fue la sede de la dinastía IX. La *qenbet* de Tinis era una especie de tribunal federal, que en este caso se desplaza a Mo'alla para deliberar con Hetep, padre de Anjtifi. Un hecho que nunca antes se había producido en el nomo de Hieracómpolis, y que aquí es presentado como un acontecimiento que merece ser inmortalizado.

El príncipe y noble y caudillo
Anjtifi el fuerte dice:
Pero llegó el caudillo de Armant y dijo:
ven, tú héroe, [aterroriza] las fortalezas [...]

14 *Cfr.* al respecto G. Algazi, «'Sich selbst vergessen' im späten Mittelalter: Denkfiguren und soziale Konfigurationen», en Q.G. Oexle (ed.), *Memoria als Kultur*, Grotinga, 1995, 387-427.

entonces marché hacia el norte, atravesando las zonas desérticas de Armant,
Vi todo el nomo tebano y el nomo de Koptos,
y cómo [albergaban] las fortalezas de Armant en la colina de «Sekemsen».
Cuando arribé a ella,
extendí mi brazos como un arpón
en el hocico de un hipopótamo que huye.
Luego navegué río arriba para destruir sus fortalezas
con las tropas de Mo'alla.
Soy el héroe sin igual.

Aquí se habla de una acción militar: la guerra contra Tebas. Es notable la «poeticidad» de la descripción. Concretamente la comparación con el arpón en el hocico de un hipopótamo que huye, y más arriba con el cocodrilo al que pisan la cola. El cocodrilo y el hipopótamo son animales que simbolizan la agresividad y la ferocidad, y pertenecen a la esfera de Seth, no de Horus.

Navegué río abajo con una tripulación de hombres jóvenes y fuertes de confianza
y desembarqué en el desierto de Tebas.
La vanguardia de la flota quedó en la colina Sekemsen,
la retaguardia de la flota en el dominio de Tjemii.
Los hombres de confianza deseaban luchar
en todo el nomo tebano,
pero nadie salió por miedo a ellos.
Entonces navegué río abajo y desembarqué al este de Tebas,
la retaguardia de la flota quedó junto a la tumba de Imbi,
la vanguardia de la flota alrededor de Sega,
cuyos muros sufrieron asedio,
porque «él», atemorizado por su visión, había corrido el pasador.
Entonces formaron estos fuertes hombres de confianza un comando de búsqueda
y fueron por el oeste y por el este de Tebas
buscando combate, pero nadie se atrevió a salir por miedo a ellos.
Soy un héroe sin igual.

La descripción del miedo del adversario y la conversión de la tropa de elite de Anjtifi en un «comando de búsqueda» que otea los

campos de Tebas en busca de un adversario tiene claros rasgos irónicos y no carece de comicidad.

> En cuanto a todo gobernante que haya de gobernar en Mo'alla
> y que cometa alguna acción mala y perversa contra esta tumba
> y contra cualquiera de los recuerdos de esta casa,
> sea su brazo arrancado para Hemen cuando se desnude
> de cualquier estela —sea su brazo arrancado para Hemen cuando se desnude
> del lado oriental —sea su brazo arrancado para Hemen cuando se desnude
> de cualquier mesa —sea su brazo arrancado para Hemen cuando se desnude
> de cualquier matanza (?) —sea su brazo arrancado para Hemen cuando se desnude
> de alguna cosa grande (?),
> que Hemen no acepte sus sacrificios
> ningún día de matanza.
> Que Hemmen no acepte nada suyo.
> Que su heredero nada herede.

Esta inscripción pertenece al género de las «maldiciones contra los ladrones de tumbas», cuyo papel en el Reino Antiguo y posteriormente fue muy marginal, pero que adquirió gran importancia en el Primer Período Intermedio[15]. Ello revela la inseguridad reinante en la época: la confianza en las instituciones estatales que deben proteger las tumbas ha desaparecido; en compensación cobra mayor importancia el papel de los dioses como propietarios de la tierra y como instancias judiciales. Pero este texto es bien insólito, pues en lugar de maldiciones, que normalmente aspiran a la aniquilación total del profanador, hay la previsión de un castigo cruel, pero limitado. No se trata, pues, de maldiciones, sino de leyes *(hpw)* aquí dictadas. En todo caso, la maldición y la legislación constituyen aquí una curiosa mezcla.

> Pues yo he construido esta tumba
> y todos los monumentos de esta casa

15 *Cfr.* al respecto mi artículo «Altorientalische Fluchinschriften und das Problem performativer Schriftlichkeit», en H.U. Gumbrecht y K.L. Pfeiffer (eds.), *Schrift* (Materialität der Zeichen Reihe A, Bd. 12), Múnich, 1993, 233-255.

con mis propios brazos[16],
y no hay puertas ni pilares extraños en esta tumba.
Pues yo he enseñado al Alto Egipto a combatir
y a sellar su corazón a esta tierra.
He conseguido que me alaben por mis fuertes puertas,
mis puertas y mis sepulcros,
pues yo hice este sepulcro de madera
del bosque que hay en el nomo de los dos señores (Koptos).
¡Nadie puede decir lo mismo!
Soy el héroe sin igual.

Es típico y enteramente tradicional que la inviolabilidad de las tumbas se fundamente en la legitimidad de su construcción, y ésta a su vez en la salvaguardia de las relaciones de propiedad[17]. Jamás deben reutilizarse componentes de tumbas más antiguas, es decir, la tumba no puede ser erigida a costa de otras tumbas. De ahí que se insista tanto en la construcción por uno mismo.

Di pan al hambriento
y vestido al desnudo,
ungí al no ungido,
calcé al descalzo,
di mujer a quien no tenía mujer.

Hasta aquí, Anjtifi se mantiene aún hasta cierto punto en la tradición de la biografía idealizada. Pero ahora pasa a las obras de aprovisionamiento, que no se ciñen simplemente a la norma de la beneficencia (solidaridad vertical), sino a la nueva figura del patrón y magnate:

Mantení a Mo'alla y a [Hor-mer],
cuando el cielo estaba nublado y la tierra azotada por la tempestad;
[todo el mundo moría] de hambre
sobre este banco de arena de Apopis.
[El sur llegó hasta mí] con sus hombres,
el norte con sus hijos.
Él trajo este aceite selecto cambiarlo (?) por mi cebada del Alto Egipto, que le fue dada.

16 *Cfr.* CG 20 007.4; *Urk* I, 151.3; Dendereh pl. 11, pl. 13; *cfr. Urk* I 144.16; BM 1164.3; BM 1671.1.

17 *Cfr.* mi *Ma'at* (1, nota 91) 97-99.

Mi cebada del Alto Egipto fue río arriba hasta Wawat,
y río abajo hasta Tinis.
Todo el Alto Egipto moría de hambre.
Todo el mundo se comía a sus hijos.
Pero nunca permití que uno muriera de hambre en este nomo.
He hecho al Alto Egipto un préstamo de semillas
y prestado (?) cebada del Alto Egipto al Bajo Egipto.
Esto no es nada que hayan hecho alguna vez los gobernantes anteriores.
Nunca un caudillo de este nomo ha hecho algo semejante.
Pero he conservado la casa de Elefantina,
he mantenido a Iat-Negen en estos años,
después de que Mo'alla y Hor-mer quedaran satisfechas.
Esto no es nada que hayan hecho mi padre y mis antepasados.
Fui una montaña para Mo'alla
y una fresca sombra para Hor-mer.

Todo este país va ahora como la langosta al viento.
Uno va río abajo
otro río arriba,
pero yo nunca permití que un necesitado de este nomo acabara en otro nomo.
Yo soy (un héroe sin igual).

Encontramos aquí el tema típico de las inscripciones del Primer Período Intermedio: escasez y aprovisionamiento. El aprovisionamiento del propio nomo en tiempos de penuria es el primero y más destacable fundamento legitimador del dominio que ejercen estos magnates. «Banco de arena» es la metáfora típica de la escasez. Y el «banco de arena de Apopis» es un reforzamiento de la misma. La expresión se refiere normalmente al viaje del dios Sol en su barca. Apopis es el nombre del enemigo del sol, que bajo la forma de una gigantesca serpiente amenaza a la barca solar con detenerla bebiéndose el océano estelar hasta hacer que aparezcan bancos de arena poco profundos y así la barca solar no pueda seguir navegando y el curso del sol se detenga[18]. Con esta metáfora, la desgracia local adquiere dimensión cósmica.

18 *Cfr.* al respecto pp. 257-268.

La metáfora del banco de arena ha servido siempre para atribuir esta escasez a las crecidas del Nilo demasiado bajas y, por tanto, a causas naturales. Y el mérito particular de los príncipes del nomo habría consistido en haber almacenado durante los años de abundancia la cantidad suficiente de cereales para resistir los años de escasez —el motivo de la historia bíblica de José. Pero uno de ellos, Keti de Assiut (tumba V), se vanagloria de haber tomado una medida distinta: la introducción del riego artificial. Keti construye un canal de 10 codos de ancho para regar los campos *ḫbsw*, que se supone eran dominios estatales en los que trabajaban los campesinos *(ḥsbw)* obligados a prestar sus servicios. Con esta nueva forma de producción pudo abastecer a su nomo:

> «Yo soy uno que tiene abundante cebada del norte —cuando hay carestía (general)—, uno que provee a la ciudad de alimentos racionados con la medida *mḏ3t*. Yo permití que el ciudadano y su mujer, la viuda y su hijo se llevaran la cebada del norte...»[19].

Hay muchas otras voces de esta clase. No cabe dudar de que esta época de penuria fue históricamente real. Si se toman estos textos como fuentes, como indicios y, por tanto, como huellas de acontecceres reales, hay que admitir que en el Egipto de aquella época hubo penuria y crisis de abastecimiento. Pero es notorio que no es esta situación lo que estos textos pretenden dar a conocer a sus lectores en primer término. Su asunto principal no son las crisis de abastecimiento, sino la confirmación personal de los propietarios de las tumbas. La situación de penuria sirve como fondo a este tema.

Anjtifi prosigue en su inscripción con una autoalabanza que refleja, más allá del plano histórico, una característica universal:

> Soy noble y poseo riquezas,
> soy un *Apis* poseedor de bueyes,
> un *Sechat-Hor* poseedor de cabras,
> un *Nepre* poseedor de los cereales del Alto Egipto,
> una *Taiit* (diosa tejedora) poseedora de ropajes.

La comparación con divinidades es también una de las grandes novedades de estos textos. La estela de Mentuhotep de Londres es particularmente afín al texto de Anjtifi:

19 Schenkel, *Bewässerungsrevolution*, 30 s.

Soy un hijo de *Nepre*, un esposo de *Taiit* (la diosa tejedora)
alguien a quien *Sechat-Hor* da bueyes.
Rico poseedor de todas las piedras preciosas,
un *Meskenet* y un *Khnum*, que crea hombres[20].

Esta forma llegará a ser un componente de la eulogia real del Reino Medio. Ya hemos citado un ejemplo más arriba: el comienzo de la doctrina lealista. Anjtifi parece haber sido consciente de la osadía de compararse a un dios, pues añade la siguiente puntualización:

Digo todo esto como una verdad:
nada hay aquí de cargos de necrópolis.

«Cargos de necrópolis» es una expresión que se encuentra a menudo en las inscripciones de esta época[21]. Alude a títulos, funciones y méritos que se citan en las inscripciones funerarias sin haberlos obtenido, desempeñado, recibido, etc. en vida. Aquí se hace manifiesto un interesante concepto de «ficción» como problema de garantía de una cosa: el «cargo de necrópolis» es desenmascarado como una especie de cheque en descubierto. Una reserva, que pudo haberse extendido en los últimos tiempos del Reino Antiguo, ante la manera de presentarse los funcionarios a sí mismos —con sus innumerables cargos siempre ficticios—, que es explícitamente rechazada por la nueva clase de los ostentadores del poder «realmente existente».

En las siguientes líneas aparece el motivo de la «justicia salvadora».

Yo salvé al débil del fuerte,
yo me preocupé por la situación de la viuda.

En la dinastía VI aparece por primera vez el *leitmotiv* de la «solidaridad vertical»[22] en las inscripciones biográficas de las tumbas[23]. Este motivo no es, pues, nuevo; no se cuenta entre las formas de expresión de una conciencia nueva que aparecen por vez primera en el

20 Londres UC 14333, ed. Goedicke, *JEA* 48, 25 ss., 26 líneas 6-7.
21 Pasajes textuales. *MHT* n.º 28; 104.
22 *Cfr.* al respecto mi *Ma'at, passim.*
23 (*Urk* I 199.2, 200, 17) en la forma *nḥm.n.j m3r m-'wsr jr.f (m) šḥm.t.n.j jm* «Yo salvé al débil de las garras del que era más fuerte que él cuando estuvo en mi mano hacerlo».

Primer Período Intermedio. Pero juega un gran papel en las biografías de la época[24]:

Fui la boca del ejército
hasta el límite de Elefantina y hasta el límite de Armant e Iusut.
Nunca cayó la desgracia sobre mí.
Fui la boca del ejército de reclutas en Mo'alla
y en toda región a la que era peligroso descender.
Nunca cayó la desgracia sobre mí
gracias a mis fuertes arcos y mi excelente planificación.
Pero quien escuchó mi consejo,
también se libró de la desgracia.
Quien me escuchó a mí, alabó al dios.
Pero quien no me escuchó, dijo «¡ay!»...
... es lo que hizo.
Pues yo soy el refugio del medroso
y la fortaleza que acoge al huido.
Yo soy un héroe (sin igual).

Reaparece aquí claramente la ley de la lealtad. La suerte y la desgracia del individuo dependen de su decisión por o contra el patrón, por o contra la obediencia. Quien se decide por el patrón y le es fiel, no debe preocuparse: no padecerá ninguna desgracia. Quien ignora su consejo, termina arrepintiéndose. El principio de la lealtad polariza la sociedad en los que son amigos y los que son enemigos. Ello se debe a que la relación de patrón y cliente no es, como ya hemos dicho, una relación natural, sino contingente. Uno puede decidirse por otro patrón o vivir independiente confiando en sus propias fuerzas. La subordinación a un patrón determinado no es un vínculo

24 J.M.A. Janssen, *De traditioneele egyptische autobiografie vóór het Nieuwe Rijk*, Leiden, 1947, I, 72s. BHI-15. Vandier ofrece los siguientes textos paralelos:
jnk grt nḥm m3r m-ʿ wsr
«Pero yo soy alguien que salva al débil del fuerte» (Hatnub Gr. 18,8)
nḥm ḥ3rt tw3 m3r
«El que salva a la viuda y auxilia al débil» (Hatnub Gr. 20,7)
jw nḥm.n.j m3r m-ʿ wsr
«He salvado al débil del fuerte» (Hatnub Gr. 24,5)
jnk šd nḥn qrs j3w nḥm m3rjj
«Yo soy alguien que rescata al huérfano, entierra al anciano y salva al débil» (Mentuhotep Londres UC 14333)
jw nḥm.n.j m3r m-ʿ wsr jr.f
«Salvé al débil del que era más fuerte que él» (Dendereh TTa=*Urk* I, 269)

social sin alternativa. Por eso tiene importancia la decisión, si es aquí es de verdad posible una decisión. El patrón tiene otros patrones cerca de él. Por eso pide fidelidad a sus clientes. Es un señor «celoso» en el sentido bíblico de la palabra. Estos celos motivan la grandiosidad de las autorrepresentaciones de los príncipes de los nomos, que tan llamativamente contrastan con la labor silenciosa de los reyes del Reino Antiguo.

Raras veces se muestra la acción recíproca entre transformaciones sociales y semánticas tan claramente como en los mensajes del Primer Período Intermedio. El nuevo tipo social del patrón, que trata de unir a sus clientes y seguidores, da origen a una nueva formación de sentido y a una nueva retórica. Podemos caracterizarlas con los términos «crisis», «acción salvadora» y «decisión». Sin duda es Anjtifi más que un patrón: es un príncipe. Pero en sus afanes por extender su dominación a otros nomos, es decir, de ampliar su clientela, se sirve de la misma retórica.

La retórica de la crisis y de la acción salvadora presenta al patrón como un salvador, cuya obra de aprovisionamiento ha guardado al nomo de catástrofes que sin él habrían sido seguras y generalizadas. Por eso es esta retórica como una pintura en blanco y negro. Cuanto mayor la penuria, más grande el salvador. Esta interpretación se ciñe al sentido de los textos, y no entra en la referencia que en ellos pueda haber a la realidad. No nos preguntamos simplemente a qué realidad histórica corresponderían estas alusiones a situaciones de crisis y de caos, sino sobre todo por qué se habla de ellas y qué se pretende con su descripción. Se puede responder a esta pregunta considerando el nuevo paradigma socio-semántico del patrón y la retórica de la acción salvadora.

Obviamente, estas descripciones no pueden ser perfectamente contrafácticas. Es muy plausible que el sistema económico egipcio no pudiera sostenerse sin que un «hombre fuerte» se hiciera cargo de su situación porque los mecanismos autorregulativos de una economía de mercado de pequeñas dimensiones hubieran sido sistemáticamente desmontados en el Reino Antiguo y trasladados a las estructuras de grandes dimensiones de una economía central de aprovisionamiento, la cual no podía funcionar sin alguna forma de organización. El desmoronamiento de la organización económica estatal creó un vacío de planificación y aprovisionamiento del que pudieron surgir los magnates del Primer Período Intermedio. Ellos describen este vacío como caos.

En esta pintura polarizadora en blanco y negro se basa también la retórica de la decisión. En ella, el destino del leal y el del ignorante, o sea, el rebelde, aparecen contrapuestos. La oposición de miseria y salvación, y caos y orden aparece aquí «antropologizada», es decir, referida a los hombres y su destino vital, radicada en ellos y concebida como expresión de una actitud y una decisión interiores. No se trata aquí de la miseria que reina en el país, sino de la miseria «biográfica» que alcanza al individuo si toma la decisión equivocada. La retórica de la decisión supone la antropologización de la acción salvadora. El patrón se convierte en salvador del individuo, cuyo destino él cambia.

Esta antropologización viene acompañada de la construcción de un orden de relaciones entre acciones y resultados que constituye el aspecto más importante de la nueva formación de sentido. Como el bienestar del individuo depende de que su decisión sea la correcta, su suerte o su desgracia sólo a él son atribuibles. Así se explica el énfasis con que los individuos de esta época insisten en que «nunca la desgracia cayó sobre ellos». El infortunio supone culpabilidad, y la suerte mérito. La suerte es señal inequívoca de que uno ha elegido el patrón adecuado y le ha servido con fidelidad. En la retórica de la decisión, el patrón se presenta como salvador biográfico, capaz de cambiar el destino individual y de guardar al individuo de la desgracia.

4. RECUERDOS

La monarquía del Reino Medio, de la que trataremos en la tercera parte, adopta la formación de sentido «patronal» del Primer Período Intermedio, y con ella la retórica de la crisis, la decisión y la acción salvadora. Del mismo modo que los magnates y los príncipes de los nomos del Primer Período Intermedio legitiman su actuación soberana evitando una catástrofe que, sin ellos, se extendería a todas partes, el Estado del Reino Medio se legitima evitando una catástrofe como la del pasado. Esta catástrofe se representa ahora como recuerdo de lo que sucedió en el Primer Período Intermedio. Dicho con otras palabras: el Reino Medio necesita al Primer Período Intermedio evocado como un caos del que puede estar a salvo porque adopta la formación de sentido del Primer Período Intermedio. Por eso debe permanecer como recuerdo la imagen de ese caos. Pero, mientras que los príncipes de los nomos, los magnates, los *condottieri* y los patrones del Primer Período Intermedio se refieren a este caos como a una calamidad más o menos real y reinante en todas partes menos en su demarcación, para así destacarse tanto más contra ese fondo negativo y perpetuarse como salvadores, la monarquía del Reino Medio se sostiene sobre el recuerdo del pasado. Su dominio lo abarca todo, de modo que no puede estar a salvo de estados caóticos simultáneos. En un reino unido no hay «los otros» a los que les va mal; lo foráneo no tiene aquí cabida. De ahí que lo otro, la situación de penuria evitada por el rey, sea estilizada en una ficción que tiene su sostén en el pasado.

A esta ampliación de la crisis, que del «mundo particular», de la propia esfera de aprovisionamiento, se extiende al «mundo entero» cual crisis reinante «en todas partes», corresponde la ampliación de la descripción del caos, que de motivo subalterno dentro del contexto argumentativo se convierte en una forma literaria independiente. Esto sólo puede suceder en el plano más elevado, en el plano de la responsabilidad faraónica ante el mundo. Sólo el faraón puede valer como protagonista de una acción salvadora global, como aquel que está en condiciones de salvar a un mundo desquiciado. En este plano, la retórica de la acción salvadora avanza hacia un mesianismo político que distingue a la formación de sentido propia del Reino Medio. La gran misión que la dinastía XII creyó estar cumpliendo no es otra cosa que la forma acentuada y generalizada de la ideología patronal del Primer Período Intermedio.

El mesianismo político de la dinastía XII encuentra su expresión en un texto conocido como *La profecía de Neferti*. Esta obra trata principal y extensamente del papel del nuevo Estado como institución salvadora. En ella no se habla sólo de aprovisionamiento y protección, del orden económico y político, sino del orden cósmico en el más amplio sentido. El texto se ha conservado en un papiro de la dinastía XVIII, así como en muchas *ostraka* ramésidas. Y fue uno de los textos clásicos más célebres de la tradición escolástica.

La ficción en que se enmarca nos muestra al rey Snefru deseoso de conversar con un «sabio». Llama a Neferti, un típico representante de la nueva elite intelectual del Reino Medio, quien profetiza al rey el futuro –prueba máxima de sabiduría–.

La profecía dibuja, en el estilo de las descripciones de situaciones caóticas, un mundo trastocado. Tres dimensiones del orden y la conexión de las cosas, o, para introducir aquí un concepto que será fundamental para todas las formaciones de sentido del Reino Medio hasta el período grecorromano, de la «conectividad» aparecen en estas descripciones del caos en estado de disolución o de inversión: el orden cósmico, la justicia social y el amor entre los hombres.

El orden natural de los elementos es destruido:

> *Luz:*
> El cielo está nublado y el sol no calienta, los hombres pueden ver, pero no se puede vivir cuando las nubes ocultan (el sol)...

Agua:
el río de Egipto se ha secado, se lo puede cruzar a pie.
El caudal es ribera, la ribera es caudal.
Aire:
El viento del sur peleará con el viento del norte,
y en el cielo habrá un único y permanente huracán.

El vínculo entre el Creador y la Creación se rompe:

Re se separará de los hombres.
Todavía asciende a su hora,
pero nadie puede ya saber cuándo es mediodía,
pues no se pueden distinguir las sombras.
Nadie mirándolo es deslumbrado.
...

Lo que fue creado es destruido.
Re puede volver a empezar la creación.
La tierra está arruinada toda ella, sin resto,
no ha quedado ni lo negro bajo la uña
de lo que Re ha puesto en ella.

El orden social está cabeza abajo:

Te muestro el país gravemente enfermo.
El débil es ahora fuerte,
se saluda al que no saludaba.
Te muestro lo más bajo en lo más alto, lo que reposaba sobre su espalda lo hace ahora sobre su vientre.
Se vivirá en los cementerios.
El mendigo acumulará tesoros.
Los pobres comerán pan,
los sirvientes se encumbrarán.

Los lazos humanos más íntimos se rompen:

Te muestro al hijo como adversario, al hermano como enemigo, a un hombre que mata a su padre.

Pero al final se profetiza la venida del salvador, un rey

que llegará del sur, de nombre Ameni,
hijo de una mujer de Ta-Seti, un hijo del Alto Egipto.

...

Entonces volverá Ma'at a su lugar,
mientras Isfet es expulsado.

Todavía se discute cómo hay que entender las descripciones de este texto. Unos las tienen por descripciones históricamente más o menos fieles de hechos acontecidos durante el Primer Período Intermedio[25]. Otros las consideran ficciones rituales. Cada rey, se arguye, aparece en Egipto como garante del orden, Ma'at. Cada rey tiene la misión de mantener a Ma'at en lugar de Isfet. Por eso se hace resaltar su sentido en este mundo mediante descripciones ficticias de situaciones creadas por Isfet, a las que su existencia pone remedio. Nadie entendería la monarquía si no se le mostrara la situación de un mundo sin monarca. Ese «mundo de lamentaciones», se aducirá, es un mundo ficticio contrario al mundo de seguridad y orden de cuya conservación el Reino Medio se hace responsable. Aquel mundo pertenece a la ideología del buen pastor. Se trata, en definitiva, de escritos políticamente tendenciosos sin base histórica[26]. Esta teoría tiene mucho en su favor, y era necesaria para superar la lectura histórica ingenua de estos textos por la egiptología anterior. Nos ha abierto los ojos al carácter literario de este discurso. Pero no da plenamente en el blanco. No puede explicar por qué el género literario de la lamentación y el tópico de la descripción del caos político floreció precisamente en el Reino Medio. Si aquí se tratase sólo de una ficción ritual que pinta el caos que cada rey aleja, habría que esperar que hubiera textos como éstos de otras épocas. Lo cual no es el caso. Las únicas descripciones de caos de tiempos posteriores proceden del Tercer Período Intermedio (la carta literaria P. Moscú 127) y de los tiempos de las dominaciones persa y griega[27], esto es, de épocas de crisis en las que los egipcios tuvieron experiencias parejas, las cuales

25 Por ejemplo, Barta, W., «Die Erste Zwischenzeit im Spiegel der pessimistischen Literatur», en *Jb. Ex Oriente Lux* 24 (1974-75), 50-61.

26 G. Björkman (1964) «Egyptology and Historical Method», en *Orientalia Suecana* 13, 9-33. E. Hornung, *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt, 1966, 27; W. Schenkel, «Repères chronologiques de l'histoire redactionelle des Coffin Texts», en W. Westendorf (ed.), *Göttinger Totenbuchstudien. Beiträge zum 17. Kapitel*. GOF IV.3, 1975, 29-31; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* I, Berkeley, 1973, 134 s., 139, 149 s.; Junge, F. (1977), «Die Welt der Klagen», en *Fragen an die altägyptische Literatur* (Gedenkschrift E. Otto), Wiesbaden, 275-284.

27 Oráculo del alfarero, *cfr.* pp. 478 s.

encontraron en este tipo de textos una expresión simbólica y, como de costumbre, literaria, estilizada, elevada.

La *Profecía de Neferti* no es ni una descripción histórica ni una ficción ritual ideológica, sino un recuerdo codificado. La *Profecía de Neferti* da forma al recuerdo —aquel en que el Reino Medio mira atrás, al Primer Período Intermedio—, convirtiéndolo en símbolo, en figura donadora de sentido. Todo recuerdo procede reconstructivamente: reconstruye el pasado, como hemos aprendido de Maurice Halbwachs, ajustándolo a las condiciones del presente[28]. Pero esto no convierte ni mucho menos el recuerdo en pura invención. No hay ninguna imagen auténtica del pasado que pueda mantenerse libre de intervenciones reconstructoras en la memoria, ni ningún recuerdo puramente fantasmagórico, desnudo de toda experiencia posterior; y esto vale tanto para la memoria individual como para la colectiva y la cultural. No existe el pasado «en sí», sino sólo el pasado recordado. Y el pasado es recordado cuando se necesita recordarlo. La dinastía XII necesitó recordar el Primer Período Intermedio como la época infortunada que ella superó, y utilizar el medio de la literatura para simbolizar este recuerdo necesitado y estabilizarlo así[29]. La *Profecía de Neferti* sirvió para codificar el recuerdo en el medio nuevo de la literatura. La descripción literaria del caos proyecta, como figura del recuerdo, exactamente la misma imagen de un mundo donde reinan el miedo y la atrocidad, la violencia, la desorientación, la disgregación, la agresividad y el hambre que se aprecia en los mensajes, por ejemplo en la descripción de Anjtifi. El texto literario refuerza con sus propios recursos esta imagen de la que fue una época penosa, pintando un mundo invertido, un caos total, en el que incluso el orden de la naturaleza aparece gravemente trastornado. La descripción del caos no pinta aquí el fondo sobre el que contrastan las obras salvadoras del magnate, sino que ocupa temáticamente el primer plano. En la época descrita por Neferti no hay ninguna figura salvadora. El lugar de los magnates de las inscripciones lo ocupa aquí el futuro rey. La relación que las ins-

28 M. Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt, 1985a (publicado primero en francés, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, 1925); del mismo autor, *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt, 1985 (primera ed. en alemán, Stuttgart, 1967) (en francés *La mémore collective*, París, 1950). *Cfr.* mi libro *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Múnich, 1992, cap. I.

29 A. Assmann, «Stabilisatoren der Erinnerung: Affekt, Symbol Trauma» (manuscrito inédito).

cripciones establecen entre la situación de miseria general y la esfera de la responsabilidad del patrón, encargado de hacer desaparecer la miseria, es ahora una relación temporal entre un presente sin salvación y un futuro que promete la salvación. El rey –la institución de la monarquía tal como la concibe el Reino Medio– sucede a los príncipes de los nomos del Primer Período Intermedio. Y, lo mismo que éstos, necesita para su legitimación de una situación catastrófica como fondo.

El problema de la realidad histórica a que hacen referencia estos textos y del valor de los mismos como fuentes hsitoriográficas es bien sencillo y fácil de delimitar. Los textos se refieren de hecho al Primer Período Intermedio, pero visto éste desde el Reino Medio. Ellos construyen el Primer Período Intermedio como un pasado desventurado, frente al cual el Reino Medio representa el giro salvador. Pero el medio de esta referencia al pasado no es la historiografía, sino la lamentación o la «descripción del caos»[30]. Estas descripciones cultivan ampliamente la conciencia del peligro y la necesidad de protección, presentando al faraón del Reino Medio como el salvador y el «buen pastor».

Pero no se hará entera justicia al sentido de la descripción del caos en su forma literaria de lamento por un mundo invertido si se lo reduce a su función política en el marco de una retórica de la crisis. Esta función es indiscutible en los mensajes del Primer Período Intermedio, y es igualmente evidente la relación existente entre estos mensajes, en los que la acción salvadora de los magnates sale siempre favorecida, y la obra literaria *Las profecías de Neferti,* que anuncia al rey salvador. Pero también hay textos donde los que se lamentan por el mundo desquiciado en el que viven no tienen la mirada puesta en ningún rey salvador. No falta quien intenta reconocer en estos textos un reflejo de las experiencias de al menos ciertos círculos de las capas superiores cultivadas en la época de decadencia, e incluye los textos en una tradición de composiciones literarias cuyos comienzos podrían situarse en la época de las dinastías VI y VIII.

30 *Cfr.* al respecto David Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Christianity*, Minneapolis, 1993, en especial cap. 7: «Chaosbeschreibung: The Literary and Ideological Background of the Apocalypse of Elijah», 159-194 y cap. 8: «*Vaticinia sine Eventibus*: The Use of Egyptian Chaosbeschreibung Tradition in the Apocalypse of Elijah», 195-238.

Todo sentimiento intenso de pérdida suscita recuerdos, y en ellos el pasado aparece determinado por esa evocación de lo perdido. Sólo cuando el mundo en que hasta entonces se había confiado se rompe, deja el hombre de considerarlo como una realidad intemporal con la que siempre se puede contar para verlo como época histórica. Cuanto más intensamente se mira al pasado como un tiempo en cuyo orden se podía confiar, más extraño y caótico aparece el presente. De ahí que la experiencia de la pérdida respecto al pasado suponga una experiencia de distanciamiento respecto al presente. Es esta última experiencia la que se articula en la forma literaria de la lamentación como descripción del caos.

A este respecto quisiera citar un ejemplo probatorio: el manuscrito, del período ramésida (s. XIII), de las «Lamentaciones de «Ipuwer». No conocemos textos paralelos, pero en una tumba de Saqqara del período ramésida se incluye a este Ipuwer entre otros grandes funcionarios y autores del pasado, lo que significa incluirlo en el canon de los clásicos egipcios[31]. Pero cito el texto en la versión de Bertolt Brecht, que empleó un trozo del mismo en la «Canción del caos» de su *Círculo de tiza caucasiano:*

Hermana, cúbrete la cabeza, hermano, saca tu cuchillo,
los tiempos están revueltos.
Los grandes se lamentan y los humildes se regocijan.
La ciudad dice: echemos a los poderosos.
Las alcaldías son asaltadas, las listas de los siervos destruidas.
Se ata a los señores a las ruedas de los molinos.
Los que nunca vieron el sol salen a las calles.
Se destrozan las arcas de ébano de los templos,
con la rica madera de Sesnem se hacen camas.
Quien no tenía pan, tiene graneros,
quien pedía grano, ahora lo reparte.

Ya no se reconoce al hijo de los señores;
el hijo de la señora es hijo de su esclava.
Los ediles buscan ya refugio en los graneros;
quien apenas podía pasar la noche entre los muros se repanchiga
ahora en la cama.

31 W.K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven, 1972, fig. 6; *cfr.* mi libro *Stein und Zeit*, 307.

Quien antes movía los remos posee ahora barcos;
va su propietario a verlos, pero ya no son suyos[32].

Naturalmente, el texto aquí utilizado no podía pasar sin ciertos retoques, pues Brecht cambió la función de las lamentaciones egipcias, convirtiéndolas en un canto triunfal a la revolución. Brecht encontró el texto base en *Die Literatur der Ägypter [La literatura de los egipcios]*, de Adolf Erman. He aquí la traducción por Erman de los versos elegidos por Brecht:

Pero es así: los grandes se lamentan y los humildes se regocijan;
cada ciudad dice: echemos a los poderosos de nosotras.
Pero es así: se ata a los ciudadanos a las ruedas de los molinos.
Los que no veían el sol salen a las calles.
Pero es así: se destrozan las arcas de ébano; con la rica madera de Sesnem se hacen camas (?)
Pero es así: se abren las oficinas y se sacan sus listas;
los siervos se convierten en señores de...
Mirad, quien no tenía grano, posee ahora graneros, quien pedía grano, ahora lo reparte.
Quien no podía dormir en (?) muros posee ahora una cama.
Mirad, quien antes no se construía un bote posee ahora barcos;
sus propietarios los buscan, pero ya no son suyos[33].

Lo que pretendo mostrar citando la versión de Brecht es lo fácil que es invertir la función de estas lamentaciones. Entre el lamento egipcio por el desmoronamiento del orden político y la moderna literatura revolucionaria no hay ciertamente una distancia astronómica. Hay un elemento de intemporalidad y universalidad que une a ambos. Esto ya lo señaló el historiador de la antigüedad ruso S. Luria en un artículo contra la interpretación, antes bastante extendida, de las lamentaciones egipcias como descripciones de una auténtica revolución social. Luria las sitúa en un contexto completamente distinto. «Muchos pueblos de todo el planeta», escribe comentando a James Frazer, tienen «anualmente un período de licencia en el que todas

32 Bertolt Brecht, *Der kaukasische Kreidekreis*, esc. 31, Frankfurt, 1964, 119 s. *Cfr.* S. Wenig, «Bertolt Brecht und das alte Ägypten», en *ZÄS* 96, 1969, 63-66.

33 A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig, 1923, 130-148; las citas se encuentran en las páginas 133, 135-137, 139 y 141. Para una nueva traducción, v. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, 149-163.

las barreras sociales son derribadas: no basta con que los esclavos se sienten a la misma mesa que los hombres libres, coman con éstos y se comporten como éstos —a menudo 'lo que ocupa el lugar más alto desciende al lugar más bajo', los esclavos se sientan a la mesa y son servidos por sus señores; la forma más común de esta inversión de las relaciones sociales es el intercambio de vestimentas. Las leyes no valen para ese tiempo, los criminales suelen ser amnistiados... Muy a menudo esta subversión es escenificada en un espectáculo sagrado»[34]. Luria no considera, pues, estas lamentaciones como descripciones históricas, sino como representaciones míticas. En su opinión, ellas evocan el «tiempo de Seth» (*ho ton Typhonion chronos*, como dice el oráculo egipcio del alfarero) en una representación anual del mito de la disputa entre Horus y Seth. Pero cuando hacen referencia a experiencias históricas reales, estos textos se valen también de un esquema, de un patrón, cuyo lugar ritual en la vida es esa fiesta anual del caos, del tipo del *akitu* sumerio o de las saturnales romanas. Para demostrar la intemporalidad y la extensión universal de este patrón aporta Luria los testimonios más asombrosos. Entre los annamitas, por ejemplo, circulaban cantos de oposición a la conquista francesa de Indochina cuyo parecido con las descripciones egipcias del caos es sorprendente:

> Le ciel est bas, la terre est haute...
> Ceux qui n'avaient pas de culotte ont aujourd'hui des souliers...
> les filles publiques sont devenues des grandes dames...
> les vauriens sont tout-puissants...

Establecemos así un marco en el que los textos egipcios quizá no tengan originalmente cabida, pero en el cual es posible comprenderlos y relacionarlos de una manera asombrosa.

Hoy se está de acuerdo en que las fiestas del tipo de las saturnales no existieron en Egipto, y en que no cabe hablar de un *lugar en la vida* de esta literatura. Es cierto que se ha podido demostrar que para este esquema formal de inversión hubo un lugar ritual, pero éste tiene muy poco que ver con las saturnales. Se trata de la forma de la lamentación fúnebre, que en Egipto contrapone el «entonces» al

34 S. Luria, «Die Ersten werden die Letzten sein» (Zur «Sozialen Revolution» im Altertum), en *Klio* XXII (N.F.IV), 1929, 405-431, 406.

«ahora»[35]. En estos textos se presenta la organización del país comparada a la situación en la que la muerte ha privado a la vida de su orden normal y lo ha puesto del revés.

En estas particulares descripciones del caos se escuchan lamentaciones de los muertos por un mundo desquiciado. En ellas, la mirada se aparta del presente sin salvación y se vuelve o bien al pasado, como en las lamentaciones de Ipuwer:

> Acordaos, ... cómo se incensaba,
> cómo se vertía el agua del vaso de la libación por la mañana;
> acordaos de cómo se traían los ánsares-*Ra*, los ánsares-*Trp* y los ánsares-*Set*,
> y se hacían los sacrificios a los dioses.
> Acordaos de cómo alguien trituraba sosa y preparaba el pan
> el día de la lustración de las cabezas.
> Acordaos de cómo se izaban banderas y se grababan estelas,
> de cómo los sacerdotes purificaban el templo y se enjalbegaban las casas de los dioses con blanca leche,
> y se esparcía el delicioso aroma del 'horizonte' (tumba del rey) y se depositaban los panes de la ofrenda...[36]

O bien al futuro, como en la profecía de Neferti:

> Un rey vendrá del sur,
> legítimo, de nombre Ameni,
> hijo de una mujer de Ta-Seti,
> un hijo de Hieracómpolis.
> Tomará la corona blanca y pondrá encima la corona roja,
> unirá a los dos «poderosos» y contentará a los dos señores con lo que ellos desean.
> El «demarcador» está en su puño y el remo en movimiento.
> ¡Regocijaos, hombres de su tiempo!
> El hijo de un hombre conservará su fama
> por los siglos de los siglos.

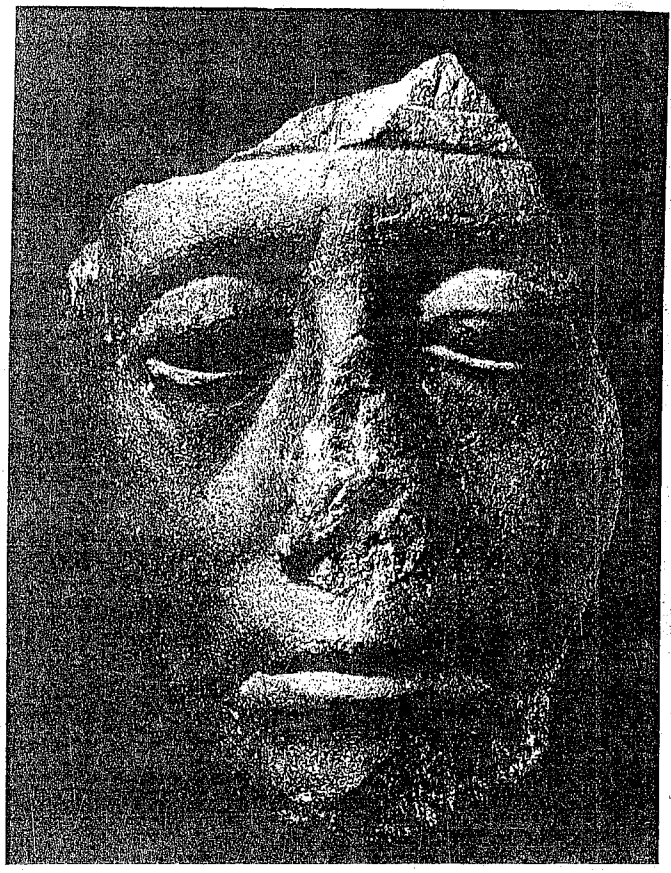
35 Seibert, *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und literatur*, Äg. Abh. 17, Wiesbaden, 1967, 20-24. W. Schenkel, «Sonst - Jetzt. Variationen eines literarischen Formelements», en *Die Welt des Orients* 15, 1984 (Fs.H. Brunner), 51-61.

36 Pap. LILeiden I 344, 10, 13 - 11,4. A.H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*. Leipzig, 1909, 75-76.

Los que planean maldades y buscan la subversión,
renunciarán a sus intenciones por temor a él.
Los asiáticos caerán en su matanza,
y los libios sucumbirán bajo su fuego,
los enemigos a su cólera, y los rebeldes a su poder.
El ureus en su frente pacifica a los rebeldes.

Sólo en una de estas obras falta esta perspectiva externa a la miseria presente. Son las lamentaciones de Khakperresenb, en las que el motivo de la descripción del caos parece haberse independizado en un género literario. El texto más interesante de esta literatura de lamentaciones es conocido con el título de *El desesperado*; en él, la mirada se dirige desde el presente infame al más allá. A esta importante obra, que se supone es de la dinastía XII, dedicamos un capítulo entero en la tercera parte.

En la forma literaria de la lamentación se conserva la experiencia del Primer Período Intermedio en la memoria cultural de Egipto hasta la antigüedad tardía. Quien ha presenciado el colapso de un orden, sabe de su fragilidad. Este saber quedó en Egipto plasmado en obras literarias cuya importancia las hizo figurar entre las obras clásicas, y constituyen un elemento determinante de la concepción egipcia del mundo.



SESOSTRIS III
Fragmento (hacia 1850 a.C.)
(NUEVA YORK, METROPOLITAN MUSEUM OF ART)

PARTE TERCERA

El Reino Medio: estado autoritario y cultura espiritual

1. ESQUEMA HISTÓRICO

El nacimiento del Reino Medio reproduce el del Reino Antiguo con los signos cambiados. Éste nació con la fundación del Estado por medio de una unificación que la memoria cultural personificó en la figura de Menes, y esta unificación estuvo precedida de una fase de dominación de cabecillas rivales que había culminado en un dualismo norte-sur. Un milenio después, acabada la dinastía VI, el reino vuelve a descomponerse en formas de gobierno regionales que sólo nominalmente están sometidas al gobierno central de Menfis, y luego de Tinis. Nuevamente se crean rivalidades que dan lugar a confrontaciones y coaliciones alternantes. No sólo las grandes organizaciones económicas, los proveedores y distribuidores, sino también los comandantes de tropas y los estrategas son ahora los que mandan. Nuevamente los conflictos acaban agudizándose en una oposición norte-sur, en la que esta vez las dinastías heracleopolitanas numeradas como IX y X y la dinastía de príncipes tebanos que figura con el número XI aparecen enfrentadas. Los tebanos se imponen y llevan a cabo, bajo Mentuhotep II, la nueva unificación. Pero no consiguen que la nueva situación se consolide y dure. Tras la muerte del último Mentuhotep vuelven los desórdenes con actos propios de una guerra civil hasta que, 7 años después, Amenemhat, visir del último Mentuhotep, asciende al trono. Con él comienza, en 1994 a.C., la dinastía XII. Sólo ella logra la restitución permanente del Estado faraónico, y lo logra enlazando de forma bien consciente con

tradiciones del Reino Antiguo. Pero, sobre todo, los reyes de esta dinastía no intentan gobernar el reino desde la patria Tebana, sino que trasladan su residencia al norte y fundan en Lisht, al sur de Menfis, una nueva capital y una nueva necrópolis.

Durante la dinastía XII, Egipto conoce un importante florecimiento cultural. La literatura de esta época fue elevada en el Reino Nuevo al rango canónico de clásica; la lengua del Reino Medio fue cultivada como lengua sacra hasta las postrimerías de la historia faraónica, y el arte arcaizante de la Época Baja se inspiró principalmente en el estilo de la dinastía XII en su época otoñal. En las producciones culturales del Reino Medio el Egipto tardío vio la expresión intemporalmente válida y normativa de su cultura.

Los reyes de la dinastía XII consiguieron recuperar la dimensión sagrada del gobierno faraónico en todo el «terrible esplendor» de la monarquía divina, que en el Primer Período Intermedio había sido víctima de una completa secularización. Pero no bastó simplemente con retomar las tradiciones rotas del Reino Antiguo. Los reyes del Reino Antiguo habían gobernado como dioses en la tierra. Los fundamentos de su autoridad y legitimidad no necesitaron ser lingüísticamente articulados ni explicados discursivamente, pues encontraron en las construcciones gigantescas, como las pirámides, y en las tumbas de los funcionarios una expresión poderosa. Los reyes de la dinastía XII se encontraban en una situación radicalmente distinta. A diferencia de los faraones del Reino Antiguo no gobernaron con un cuerpo de funcionarios, con una elite de escribas o «literocracia», sobre una capa inferior iletrada, sino que tuvieron que imponerse a una aristocracia no sólo económica y militarmente poderosa, sino también muy instruida, de príncipes, magnates y patrones con sus grandes clanes y numerosos seguidores. Esta tensión social, antes desconocida y que raras veces alcanzaría una intensidad comparable en tiempos posteriores, sometió al régimen político a unas exigencias considerables de legitimación y explicación de sus actos. Éste tuvo que cimentar su forma de gobierno frente a la aristocracia y ganarse a las capas inferiores. Tuvo que exponer sus metas, legitimar su posición y recompensar la obediencia exigida con contraprestaciones. Ello no podía hacerse ni recurriendo a la violencia ni impresionando a los súbditos con edificios colosales, sino sólo con el poder de los discursos propagandísticos y aclaratorios. El autoridad del Estado ya no se basaba en una soberanía apodíctica, sino que debía fundamentar y

justificar sus decisiones mediante una cuidada «retórica de los motivos» que se remitía a un sistema fundamental de responsabilidades[1]. Esta retórica no se agotaba en la pura formalidad o en la representación. El gobernante se sabía responsable «hacia abajo», sabía que debía rendir cuentas, que no podía gobernar mediante la violencia, sino con el consenso, con la palabra. «Sé un artista de la palabra», se le recomendaba, «para que venzas, pues mira: la espada de un rey es su lengua. Más fuerte es la palabra que el combate»[2]. Los reyes de la dinastía XII reconocieron la estrecha relación entre política y fundación del sentido, que Carl Schmitt, el teórico del Estado autoritario, formuló de la siguiente manera: «Ningún sistema político puede durar siquiera una generación sólo con la técnica o la afirmación del poder. A la política le es consustancial la idea, porque no hay política sin autoridad, y no hay autoridad sin un *ethos* de convicción»[3].

Las ideas con que se presentó la XII dinastía no eran las del Reino Antiguo, sino ideas que enlazaban con las formas simbólicas y las experiencias del Primer Período Intermedio. Estas ideas son sobre todo las de la filiación divina, la lealtad y el mérito. La idea de la filiación divina, o de la teocracia representativa, se basa en el nuevo orden de legitimidad de los príncipes de los nomos, que invocaban al dios de su ciudad. La XII dinastía la refuerza con la idea de la elección prenatal por el dios de la ciudad. El dios otorga al rey, ya en el seno materno, la filiación divina y la realeza. La idea de lealtad se retrotrae a la institución del patronato y su principio de la «solidaridad vertical» —protección a cambio de obediencia—, que se había desarrollado en el Primer Período Intermedio. La lealtad de la XII dinastía da a esta idea una forma religiosa, hace de ella un camino de salvación, que promete al adepto leal no sólo el exito terrenal, sino también la perduración tras la muerte. Finalmente, la idea del mérito proporciona a la monarquía del Reino Medio una base legitimidora completamente nueva, que no sustituye a los fundamentos religiosos tradicionales de la monarquía sagrada, sino que los complementa. También esta idea se retrotrae a los tiempos de los prínci-

1 *Cfr.* K. Burke, *The Rhetoric of Mootives*, Berkeley, 1969; mi libro *Stein und Zeit*, 252 ss.; Chr. Eyre, «The Semma Stelae. Quotation, Genre, and Functions of Literature», en *Studies in Egyptology (Fs. M. Lichtheim)*, Jerusalén, 1990, 134-165.

2 Instrucciones para Merikare, ed. Helck, *Die Lehre für König Merikare*, Wiesbaden, 1977, 17 s.; v. mi libro *Stein und Zeit*, 252.

3 *Römischer Katholizismus und Politische Form*, 2.ª ed., Múnich, 1925, 23.

pes del Primer Período Intermedio, que se presentaban como alimentadores de los hambrientos, refugio de los perseguidos, padres de los huérfanos, esposos de las viudas, abogados de los pobres, salvadores de los oprimidos y guías de los desorientados. También los reyes del Reino Medio se presentan como salvadores en medio de la penuria, pero como esta penuria no existe en sus tiempos, conservan el recuerdo del Primer Período Intermedio, que estilizan como el de un caos frente al cual el orden por ellos creado representa la salvación. Pero en su afán de reunir méritos legitimadores no se contentan con asegurar la paz y el bienestar en el interior del país y se convierten en colonizadores en gran escala. Nubia es incorporada al territorio faraónico hasta la segunda catarata, y asegurada mediante un sistema de fortificaciones. El Fayum es colonizado merced a un complicado sistema de esclusas.

Las razones del ocaso del Reino Medio no están claras. El proceso se asemeja inicialmente al del fin del Reino Antiguo. Hay una mengua en la autoridad del gobierno central, y la lista de reyes se llena de numerosos nombres efímeros, lo cual es indicio de que muchos reyes han reinado a la vez[4]. El hecho decisivo de esta época, que le da un significado enteramente nuevo, es la toma del poder por los hicsos. Con ellos concluye la historia del Reino Medio y empieza la prehistoria del Reino Nuevo.

4 Sobre la historia de las dinastías XIII y XVII, que en el Alto Egipto aparecen contiguas, mientras en el Bajo Egipto gobiernan las dinastías XIV, XV y XVI, v. ahora D. Franke, *Das Heiligtum des Heqa-ib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums*, SAGA 9, Heidelberg, 1994, 62-89.

2. ESTADO, ESCRITURA Y FORMACIÓN: UN DESPOTISMO INTERNAMENTE ILUMINADO

El nacimiento de la escuela

Sobre el espíritu del Reino Antiguo sólo cabe hacer conjeturas. El espíritu del Reino Medio, en cambio, nos sale al encuentro, desde los textos conservados, con una claridad en la que pocas épocas históricas anteriores han aparecido envueltas. Esto mismo es ya un fenómeno desconcertante que pide una explicación. El Reino Medio, o, más precisamente, la dinastía XII, no sólo restituyó el orden de la sagrada monarquía central, desaparecido junto con el Reino Antiguo, sino que además lo dejó literariamente reflejado. No sólo redefinió el lugar de la monarquía entre el cosmos y la sociedad, entre los dioses y los hombres, sino que también dio el máximo valor a su articulación lingüística y su difusión escrita. Para eso creó el novedoso género del documento real justificador de las acciones regias, que no sólo eterniza determinadas acciones y decisiones del rey, sino que también les da fundamento y las alaba propagandísticamente —un género que continuó cultivándose bajo los reinados posteriores, con inscripciones panegíricas mucho más extensas. A este género se asoció otro que no fue producto suyo, pero que puso a su servicio, desarrollándolo y explotándolo así en gran manera: la literatura. Textos literarios los hubo también en épocas posteriores, pero no tuvieron, o sólo raras veces tuvieron,

esta dimensión política, propagandística, que identificaba a las obras del Reino Medio. Esta estrecha conexión entre literatura y política sólo la encontramos en el Reino Medio.[5] Política, retórica y literatura se combinan aquí de una forma única en la historia de Egipto. En el Reino Medio, el Estado creó un orden dotado de una intensa iluminación interior.

Conviene aquí hacer más precisos dos conceptos que suelen parecernos anacrónicos e inadecuados: el de «política» y el de «propaganda». Por «política» debe entenderse en este contexto el sistema que mantiene al individuo unido a la sociedad, y a la sociedad sujeta a la autoridad del faraón. Este sistema es en el Reino Medio distinto del que existía en el Reino Antiguo: toma del sistema del patronato la ideología de la lealtad, que se había desarrollado en el Primer Período Intermedio, y la reconvierte en la ideología, sustentadora del Estado, del servicio al rey o lealismo. Y en vez de «ideología» cabría aquí prefectamente hablar de «religión». Pues ahora, tras la secularización o «aburguesamiento» de la monarquía en el Primer Período Intermedio[6], el rey vuelve a ser encarnación e hijo del dios en la tierra. Pero la ideología del patrón del Primer Período Intermedio no sólo es agrandada al formato del Estado, sino que también es formulada en un lenguaje particular, fijada mediante la escritura, enseñada en las escuelas y difundida o directamente «anunciada». Para esta especie de «anunciación a los gentiles» se puede emplear el término «propaganda», que procede de la teología misional[7]. Se trata de la difusión normativa y formativa de la religión lealista. El medio de esta difusión es la literatura en un sentido nuevo y específico. Con esta forma de literatura, la sociedad del Reino Medio se proporcionó un medio, tanto para los «mensajes» como para los «recuerdos», que la hizo mucho más visible y diferenciada, tanto en la percepción de sí misma como en la que de ella tuvieron las épocas posteriores —y finalmente tenemos también nosotros los hombres actuales—, que otras épocas de la historia de Egipto.

5 G. Posener, *Littérature et politique dans l'Egypte de la XII.e dynastie*, París, 1956.

6 H. Brunner, «Die Lehre vom Königserbe im Mittleren Reich», en *Ägyptologische Studien* (Fs. Grapow), Berlín, 1955, 4-11.

7 Sobre el papel y la fraseología de la propaganda en el Estado egipcio, *cfr.* E. Blumenthal, *Untersuchungen zum Königtum des Mittleren Reichs I. Die Phraseologie*, Berlín, 1970, y N.C. Grimal, *Les termes de la propagande égyptienne de la XIX.e dynastie à la conquête d'Alexandre*, París, 1986.

Los textos representativos de este nuevo medio, que los egiptólogos clasifican como textos «literarios» en sentido estricto, no nos han sido transmitidos en inscripciones, sino en forma manuscrita, sobre papiros, tablas y *ostraka* (piezas de piedra caliza y de cerámica). Ni uno solo de estos manuscritos data de época anterior a la del Reino Medio, y muchos datos indican que la literatura como apartado especial de la cultura escrita de Egipto nació en esta época.

Para hacer este hecho comprensible, debo empezar con una digresión. La escritura se desarrolla en Egipto principalmente en dos dominios: el de la administración y el del culto en los templos. Actas y rituales son los géneros en los que los escribas despliegan su arte hasta el virtuosismo. La escritura en rojo y en negro, las líneas verticales y horizontales, las columnas separadas, los títulos, las tablas y otras composiciones gráficas se desarrollan en los ámbitos de la burocracia y del templo, y de allí pasan a otros dominios de la cultura escrita –por ejemplo al muy vasto de la «literatura funeraria»–[8]. Allí no hay sitio para la literatura «bella». Su lugar es la memoria de los especialistas, de los narradores de mitos y de cuentos, de los rapsodas y los músicos, de los recitadores y los transmisores de leyendas y anécdotas que todas las culturas de tradición oral conocen.[9] También Egipto es primariamente una cultura que transmite oralmente el saber cultural conservado en la memoria. Sólo ciertos dominios especiales son confiados a la escritura: el de la burocracia, con su masa de datos contingentes, que ninguna memoria puede guardar, el de los ritos, en los que el más mínimo error puede tener consecuencias fatales, y finalmente el de la literatura funeraria, donde la escritura es un sucedáneo de la memoria y de la voz.

En las postrimerías del tercer milenio, cuando tras el desmoronamiento del Reino Antiguo la burocracia y la clase sacerdotal deben ser reconstruidas, se constituye un tercer ámbito de la cultura escrita. Es el de los textos que acostumbramos a reunir bajo el concepto general de «literatura»: narraciones, textos sapienciales, lamentaciones, diálogos, himnos y cantos laudatorios[10]. No tienen ninguna función ni en las oficinas ni en los templos, y así es lógico que se

8 *Cfr.* A. Schlott, *Schrift und Schreiber im Alten Ägypten*, Múnich, 1989.

9 *Cfr.* mi libro *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Múnich, 1992, 48-85.

10 *Cfr.* «Schrift, Tod und Identität», en mi libro *Stein und Zeit*, 169-199; R.B. Parkinson, *Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings*, Londres, 1991.

entienda su ámbito como un espacio de libertad que está más allá de toda delimitación funcional, en un como metaplano por encima de los campos especializados de la praxis cultural; como el de un discurso que refleja la praxis, metapráctico, por así decirlo, en oposición a los discursos «emprácticos», ligados a contextos de utilidad y a géneros de la literatura práctica estrictamente limitados a una función concreta[11]. Sin embargo, aunque esto no es del todo falso, no podemos hablar de un «espacio libre». Nos encontramos aquí más bien ante un dominio que no está menos determinado por fines ni menos sujeto a reglas que los otros dos del templo y la burocracia. Este dominio es el de la escuela.

Naturalmente no hemos de imaginarnos la escuela en el antiguo Egipto como la institución de tal nombre que tan familiar nos resulta, pues no es ni de lejos comparable. No había maestros profesionales. Se enseñaba a los aprendices a escribir y a calcular en los centros donde se practicaba el arte de la escritura, que eran las grandes oficinas de la administración y las escritorías de los templos. Los principiantes eran reunidos en pequeños grupos, y los avanzados quedaban adscritos a un alto funcionario o sacerdote como fámulos[12]. No había cartillas. Se aprendía a escribir empleando textos que había que memorizar a la manera de los pasajes bíblicos. De ese modo, a la vez que la competencia en la escritura se adquiría un fondo de saber que la memoria almacenaba. Pero tal saber –y este punto es decisivo– no era un saber especializado, no capacitaba para el desempeño correcto de tareas de administración o de culto, sino que estaba referido a las concepciones básicas, normativas y formativas, de la cultura egipcia; era un

11 *Cfr.* mi artículo «Der literarische Text im alten Ägypten. Versuch einer Begriffsbestimmung», en OLZ 69, 1974, 117-126. *Cfr.* A. Loprieno, *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*. ÄA 48, Wiesbaden, 1988; «The Sign of Literature in the Shipwrecked Sailor», en *Religion und Philosophie im Alten Ägypten*, Leuven, 1991, 209-218; «Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and modern literary Theory», en *JAOS* 1992.

12 Para Egipto, v. H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden, 1957; «Die 'Weisen', ihre 'Lehren' und 'Prophezeiungen' in altägyptischer Sicht», en *ZÄS* 93, 1966, 29-35. Sobre las similitudes con el antiguo Israel, v. R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, BZAW 135, Berlín, 1974; F.W. Golka, «Die israelitische Weisheitsschule», en *Vetus Testamentum* 33, 1983, 257-270; B. Lang, «Klugheit als Ethos und Weisheit als Beruf: Die Lebenslehre im Alten Testament», en A. Assmann (ed.), *Weisheit*, Múnich, 1991. 177-192; G. Theißen, «Weisheit als Mittel sozialer Abgrenzung und Öffnung. Beobachtung zur sozialen Funktion frühjüdischer und urchristlicher Weisheit», en *ibid.*, 193-204. Para Mesopotamia, v. A. Sjöberg, «The Old Babylonian Eduba», en *Assyriological Studies* 20, 1975, 159-179.

saber cultural básico que hacía del aprendiz de escriba un egipcio instruido, educado y biempensante. Quien sabía estos textos de memoria –la expresión egipcia al respecto es mucho más concreta y adecuada: quien «los había guardado en el corazón»– había comprendido, a la vez que sus palabras y frases, aquellas concepciones culturales básicas, los modelos interpretativos, los órdenes valorativos y las visiones del mundo que Thomas Luckmann reúne bajo la denominación de «religión invisible»[13]; un saber con carácter objetivo y normativo que por su grado superior de generalidad, por encima de todo saber especializado o concreto, pero no por la ausencia de toda fijación funcional, o sea, por su «esteticidad» y «ficcionalidad», se aproxima a nuestro concepto de literatura. La literatura cumplía una doble función. Por un lado servía a la difusión y reproducción de un programa cultural que debía hacer del alumno no sólo un escriba, sino también un servidor convencido del Estado y un egipcio instruido, y por otro, a la autoiluminación de la sociedad del Reino Medio. El concepto «propaganda» se nos quedaría aquí demasiado corto si lo entendiéramos en el sentido de un adoctrinamiento político desde arriba. Estos textos no sólo hablaban a los funcionarios y a los súbditos, sino también a los propios reyes. Permitían acceder a una cultura y una formación amplias que también convenían al rey, y su función básica de reflejar la sociedad no dejaba fuera la posición regia.

Sabiduría y formación

La literatura sapiencial se concentra en las normas sociales en el sentido más general. Con su extensa codificación en el medio de la nueva «literatura», el centro comunicativo de la cultura egipcia sufre un enorme desplazamiento. El escriba ideal se alza ahora por encima del administrador, el burócrata y el ritualista competentes y se convierte en hombre culto, erudito y sabio[14]. En el dominio central de las nor-

13 Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt, 1991 (or. inglés, 1967).

14 H. Brunner, «Die 'Weisen', ihre 'Lehren' und 'Prophezeiungen' in altägyptischer Sicht», en *ZÄS* 93 (1966) 29-35. Pero también los literatos eran funcionarios al servicio del Estado. En Egipto no existió, en contraste con China y Grecia, ninguna «inteligencia autónoma» que constituyera una instancia crítica con legitimidad propia frente al poder político. La elite de la cultura y la elite del poder eran idénticas.

mas de conducta que deben observarse, el saber cultural aparece ahora escrito. Aprender a escribir será, de ahora en adelante, más que aprender a calcular, organizar y administrar; será, en un sentido muy amplio, «aprender a vivir». Difícilmente se podrá exagerar la importancia de la transformación que esto supuso. Ahora, lo antes invisible se hace visible, y de doble manera: el saber sobre la conducta, antes transmitido oralmente, es codificado por medio de la escritura, y el saber antes implícito se torna explícito y discursivo. Sería un error creer que la conducta adecuada es siempre algo que se enseña por medio del lenguaje. Es, mucho más que eso, algo que sencillamente preexiste y se imita. Este principio implícito de mimesis social caracteriza a todas las formas de vida tradicionales. Por obra de su articulación lingüística y su fijación mediante la escritura, la forma de vida no reflejada se transforma en estilo de vida conscientemente aprendido, reflejado[15]. Los principios de la vida honesta son trasladados de la «memoria mimética» a la «memoria cultural»[16].

Los textos que codifican estas normas se denominan «lecciones» o «instrucciones», en egipcio *sb3jjt*, y por lo regular dicen quién instruye a quién. El discurso instructivo tiene un carácter a la vez iniciático y testamentario. En él, el anciano padre hace la suma total de su experiencia de la vida. Padre e hijo se hallan en el umbral de la existencia social y profesional; el padre a punto de abandonarla, y el hijo a punto de iniciarla. Este punto es importante, pues es la razón de la validez universal de la enseñanza. Ésta no se refiere a competencias específicas, sino a la totalidad de la existencia social; lo que enseña es la competencia social en general, es decir, la aptitud para vivir en sociedad. Estos textos manifiestan una voluntad sistematizadora que nos autoriza a hablar de codificación y no simplemente de escritura.

Si recordamos a Israel, en seguida nos damos cuenta de que en el Deuteronomio se da una situación-marco enteramente similar, una situación-umbral. Moisés, el maestro y legislador, está en el umbral de la muerte, y el pueblo de Israel, el alumno colectivo, está a punto de cruzar el Jordán y pisar la tierra santa. En esta situación se reúne la totalidad de los mandamientos, reglamentos y estatutos que fundan la vida en la tierra santa y habrán de hacer de Israel un «pueblo sabio e

15 *Cfr.* al respecto Aleida Assmann, «Was ist Weisheit», en Aleida Assmann (eda.), *Weisheit*, 15-44.

16 *Cfr.* mi libro *Das kulturelle Gedächtnis*, 20-21.

instruido» (Dtn. 4.6). La diferencia fundamental con Egipto consiste en que estos mandamientos *no* son las normas de lo ya establecido. Los mandamientos vienen del Sinaí, pertenecen a un orden extraterritorial, revelado y hasta cierto punto «estatuido»[17]. En la tierra de Canaán rigen normas distintas. Uno no debe adaptarse a ellas, sino por el contrario apartarse de ellas del modo más estricto, es decir: hay que vivir, también en la tierra feraz, conforme a esas normas extraterritoriales. En Egipto, en cambio, el alumno es instruido en unas normas que no son sino las del mundo en el que habrá de desenvolverse. Aquí vale la adaptación a lo dado y la orientación al buen éxito.

En cuanto tipo básico y no literario de formación, la instrucción paterna coincide con las enseñanzas acerca de la vida tanto como la inscripción funeraria biográfica de la *Narración de Sinuhé* (v. p. 157 y ss.), con la diferencia de que en *Sinuhé* se trata de un tipo básico escrito, mientras que en las enseñanzas se trata de un tipo oral. Pues se puede suponer que en el mundo egipcio hubo, más allá del principio de la forma de vida muda e implícitamente previvida, el concepto de la instrucción paterna, que los progenitores ejercían en la forma de una «costumbre oral»[18]. Este tipo básico de instrucción sirve a la literatura como forma de escenificación o marco ficticio mediante el cual el contenido es puesto a la luz de una situación común de la vida real. El autor en cierto modo toma prestada de esta situación la autoridad del padre y la fundamentalidad de la mirada echada a la vida en el umbral de la muerte, así como la seriedad de la iniciación, que no permite ninguna pregunta, y el valor normativo de las palabras, eje vertical de la comunicación, pero naturalmente también la compenetración que existe en la constelación padre-hijo, que hace de la enseñanza un acto de procreación espiritual[19].

El nacimiento de esta literatura es sin duda inseparable del proyecto de reorganización del Estado egipcio en la XII dinastía[20]. En cualquier caso, lo es de esa fase en la que estos textos ascienden al

17 Revelados en sentido estricto lo son sólo los 10 mandamientos. Las otras 603 disposiciones no proceden directamente de Dios, sino que pertenecen a la obra legisladora de Moisés.

18 P. Seibert, *Die Charakteristik. Zur einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur*, Äg. Abh. 17, Wiesbaden, 1967.

19 *Cfr.* al respecto «Das Bild des Vaters im alten Ägypten», de mi libro *Stein und Zeit*, 96-137.

20 *Cfr.* «Schrift, Tod und Identität», de mi libro *Stein und Zeit*, 169-199; R.B. Parkinson, *Voices from Ancient Egypt*.

rango propio de los textos culturales centrales del mundo egipcio. El argumento más importante para esta datación es que la ética de la integración y el desinterés, representada en estos textos, se ajusta al espíritu del Reino Medio, pero no al del Reino Antiguo. No sólo tenemos enseñanzas y sabiduría; tenemos también muchos cientos de inscripciones funerarias biográficas en las que los propietarios de las tumbas dan cuenta de sus vidas. Estas biografías se asientan naturalmente sobre las mismas normas sociales que las instrucciones exponen coherentemente. En las inscripciones del Reino Antiguo se habla de este tema sólo en una porción comparativamente pequeña del mismo y en una forma de expresión muy compacta, y esto en la llamada biografía ideal. Estas inscripciones se ciñen a un canon fijo de siempre las mismas acciones concretas que representan *pars pro toto* el dominio entero de las normas sociales y la confirmación moral: pan a los hambrientos, vestido a los desnudos, barca a los que carecen de ella, sarcófago a los que no lo tienen; se ciñen a la beneficencia y a la preocupación por los pobres como un aspecto sin duda central, pero sólo parcial de la ética egipcia, que además juega un papel comparativamente pequeño en las instrucciones para la vida. Cuya doctrina de la virtud, que se mueve en un nivel completamente distinto de diferenciación conceptual, sensibilidad, abstracción y explicitud, parece aquí no haberse aún desarrollado. Falta sobre todo lo que llamo la «doctrina del corazón», una teoría del hombre interior con su vocabulario de virtudes, meditaciones, rasgos del carácter y valores interiores entre los cuales los del desinterés ocupan el primer rango.

La ética del desinterés, de la integración y del altruismo es sin duda algo muy originario en Egipto, y todo parece indicar que ya la ética práctica del Reino Antiguo estaba determinada por estos principios. Pero es igualmente probable que, en el Reino Antiguo, estos principios se transmitieran en parte oralmente en forma de proverbios y frases hechas, pero en parte existieran también de forma implícita, es decir, fueran observados como algo indudable y evidente. Con el desmoronamiento del Reino Antiguo, estos valores fueron cuestionados. En las inscripciones biográficas del Primer Período Intermedio no se habla de virtudes de funcionarios, del cumplimiento abnegado de las obligaciones, sino de «virtudes del empresario», de la imagen del patrón, que en los tiempos de hambre ha conservado la vida de sus clientes, es decir, ha mantenido a todo su nomo; se habla de conceptos alternativos de orden, desarrollados tras el colapso del orden faraónico. El Pri-

mer Período Intermedio es la época de los príncipes, magnates y *condottieri*, de las pequeñas cortes en competencia, un Egipto completamente distinto contra el que luego el Reino Medio luchará con todos los medios a su alcance desde su proyecto de recentralización restauradora. A este proyecto pertenece la literatura sapiencial como codificación de normas sociales. Su función guarda relación, y la más estrecha, a mi juicio, con la reorganización del Estado organizado monárquica y teocráticamente. Las normas de la acción y la conducta sociales son escritas y codificadas en el momento en que, en primer lugar, la «tradición mimética» se ha roto y deja de haber modelos y formas de vida que encarnen esas normas y, en segundo lugar, la validez indiscutida de esas normas desaparece y, en tercer lugar, se hace necesaria su difusión fuera del círculo de sus valedores hereditarios. Estos tres puntos describen la problemática ante la que se vio el Reino Medio. Por una parte, había que restaurar la validez de las normas de la ética y el altruismo integradores que, con el desmoronamiento del Reino Antiguo, habían sido tan radicalmente cuestionadas. Por otra parte, estas normas debían ser universalizadas, es decir, había que hacer de la ética implícita en los estamentos de una delgada capa superior una ética para una amplia elite cultural sustentadora del Estado y representativa de todo el mundo egipcio, es decir, una suerte de «cultura». Sólo el Reino Medio se vio precisado a realizar, junto con el proyecto de restauración política, una política cultural adecuada. En este contexto radica la fijación de las normas sociales por medio de la escritura.

Solidaridad y memoria

El idioma de Egipto conoce un término superior para la totalidad de las normas sociales: *ma'at*. Quisiera traducir este término con una perífrasis: «justicia conectiva»[21]. El principio de la «justicia conectiva» constituye la construcción de sentido central y determinante de la cultura egipcia. Sin duda no es solamente un aspecto del Reino Medio, sino que vale para la cultura egipcia en general. El Reino Medio es únicamente la época de su primera formulación amplia y

21 *Cfr.* mi libro *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Egypten*, Múnich, 1990. *Iustitia connectiva* es un remedo de la expresión (posaristotélica) *iustitia correctiva*, por tanto no una expresión originaria, sino del metalenguaje teórico. *Cfr.* sobre esta expresión *Ma'at*, caps. 3 y 9, y *Das kulturelle Gedächtnis*, 232 ss.

normativa para todas las épocas culturales posteriores de Egipto. El Reino Antiguo vivía indudablemente en el marco de la misma formación de sentido. La palabra *ma'at* aparece constantemente en sus «mensajes». Pero si sólo poseyéramos esas inscripciones, no sabríamos mucho de su significado. Su concepto se despliega por vez primera de modo discursivo en la literatura del Reino Medio. Como he dedicado una monografía al concepto de *ma'at* y al principio de la justicia conectiva, quisiera ser aquí breve. *Ma'at* es el principio que conecta a los hombres en una comunidad y da a sus acciones sentido y dirección al hacer que el bien sea premiado y el mal castigado.

En una inscripción regia de la dinastía XIII (hacia 1700 a. C.) se encuentra incluso una formulación que acentúa el aspecto conectivo de *ma'at* y que podría valer como definición del concepto egipcio:

> La recompensa para el que obra es que luego se obra para él.
> Eso es *ma'at* para el dios[22].

El concepto del obrar pensando en los demás, del mutuo hacer algo los hombres unos por otros, aparece una y otra vez en los textos literarios del Reino Medio, y con una bien apreciable concreción terminológica. Examinaremos algunos pasajes de estos textos. Ellos muestran también claramente la dimensión temporal de la conectividad fundada por *ma'at*, pues a ese obrar cada uno pensando en el otro vinculan la capacidad humana de recordar. Ese actuar cada uno considerando a los otros es una forma de memoria social. Supone pensar en el otro. Los textos sapienciales proyectan la imagen del justo que se acuerda contra la imagen opuesta del «codicioso» que sólo piensa en sí mismo y no tiene necesidad de recordar nada. En el célebre *Diálogo de un hombre con su ba*[23],

22 W. Helck en *Historisch-Biographische Texte der 2. Zwischenzeit*, n.º 32, 29. I. Shirun-Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, ÄAT 24, Wiesbaden, 1993, 126 s. propone otra traducción: «Una recompensa es lo que le he dado por lo que ha hecho; Ma'at está en el corazón del dios». Pero es más cierto que el dios «recompensa» al rey que a la inversa. Tengo por probable que lo que Neferhotep en definitiva quiere es formular la máxima universal que fundamenta sus obras descritas en primer lugar. Tanto el dios como el rey encuentran la recompensa a sus acciones en el principio de reciprocidad, en la Ma'at. Sobre *mtn.wt*, «recompensa» o «ración», *cfr.* P. Lacau/H. Chevrier, *Une Chapelle blanche de Sésostris Ier*, t. II, El Cairo, 1969, pl. 41 (scène 29): «Palabras de Amón-Re. 'Yo he dado a Sesostris vida, permanencia y poder. Tengo ante mí, viva y palpitante, su recompensa/su ración».

23 P. Berlín 3024, 115 s., ed. de Adolf Erman, *Das Gespräch eines Lebensmüde mit seiner Seele*, Berlín, 1896. Hay numerosas traducciones posteriores, entre ellas la de Erik Hornung, *Gesänge vom Nil*, Zúrich, 1990, p. 115.

por ejemplo, un texto que se ha convertido en uno de los más citados de la literatura egipcia, y del que habremos de ocuparnos más detenidamente, se lee: «Quien no se acuerda del ayer, no obra pensando en el que ha obrado hoy»[24]. Recordar y obrar para otro están emparejados. Lo primero condiciona lo segundo. Sin memoria social no hay tiempo social ni acción social. La memoria crea el espacio de la acción social. Por eso, olvidar supone incapacidad para obrar, en egipcio «negligencia». Sin pasado no hay actividad. En otro texto del Reino Medio, *El cuento del ciudadano elocuente*, se lee: «El negligente –es decir, el que no hace nada por los demás– no tiene ayer»[25], es decir, ninguna memoria, ninguna conciencia, ninguna responsabilidad, ningún pasado. A él se opone el hombre ideal, que es el hombre capaz de acordarse: «Un buen carácter regresa a su sitio de ayer, pues está ordenado: obra para el que obra, para darle ocasión a estar activo. Es decir, para agradecerle por lo que él ha hecho»[26]. El «regreso al sitio de ayer» significa el recuerdo, el acordarse responsablemente de lo bueno que a uno se le ha hecho y de las acciones que uno tiene la obligación de realizar. Esto es lo que significa «tener un ayer». El imperativo «obra para el que obra/ha obrado» expresa el ideal del obrar uno para otro, del altruismo activo. La retribución no se produce automáticamente, sino que es una función de la acción social, y ésta a su vez es una función de la memoria social:

> No ocultes tu rostro ante el que has conocido.
> no seas ciego para el que has mirado,
> no rechaces a quien te pide algo,
> sino abandona[27] esa tardanza (*wzf*, «negligencia») en dejar que tu palabra se oiga.
> ¡Obra para el que obra para ti![28]

La conexión con el ayer, es decir, la acentuación de la dimensión temporal y del recuerdo, confiere al concepto egipcio de reciprocidad

24 Estos tres versos tienen un puesto destacado en el texto. Forman la estrofa intermedia de una «canción estrófica anafórica», cuyas estrofas comienzan todas con la frase «¿A quién puedo hablar hoy?», y esta canción, junto con otras tres canciones estróficas, interrumpe líricamente el texto para que no resulte «prosaico» (o, mejor dicho, para que no tenga otra forma más débil); *cfr.* pp. 227 s.

25 Bauer B 2, 109 s.; mi *Ma'at*, p. 60.

26 Bauer B 1, 109-110; Friedrich Vogelsang, *Kommentar zu den Klagen des Bauern*, Unters. z. Gesch. u. Altertumsk. Äg. 6, Leipzig, 1913, p. 100.

27 *h3j.k*, literalmente «desciende de».

28 B 2, 105-108.

como el «obrar unos para otros» una cualidad marcadamente anamnésica. Obrar es acordarse. No obrar, olvidar. El que nada hace, pierde de vista el ayer y la exigencia que el ayer pone al hoy. El principio de reciprocidad está ligado a la dimensión temporal. *Ma'at* aparece aquí como el orden, o sea, la «inserción» del obrar en la dimensión temporal, es decir, como un proceso que se mantiene mediante la apresentación del ayer en el hoy. Debe garantizar hoy la validez de lo que valía ayer, y asegurar que uno continúa lo que ayer dijo e hizo, y que reacciona a lo que otros ayer dijeron e hicieron. *Ma'at* es una dimensión del obrar que no se limita a un día, que conecta ayer y hoy: una forma de recuerdo activo o actividad que recuerda («anamnésica»), que hace posible la confianza y la eficacia. «Todas las acciones están trabadas unas con otras», dicen las *Instrucciones para Merikare*:

> Un golpe es respondido por otro igual —tal es la trabazón[29] de todas las cosas que se hacen[30].

Esta conexión de memoria y altruismo, tal como la presentan los textos egipcios del Reino Medio, volvemos a encontrarla en dos filósofos modernos: Marx y Nietzsche. «El interés no tiene memoria», dice Karl Marx en uno de sus textos de juventud, «pues sólo piensa en sí mismo»[31]. Quien vive pendiente sólo de los objetos de su apetito y su provecho inmediatos no necesita memoria. La memoria, cabe inferir, no pertenece al egoísmo, a la autoconservación y a la satisfacción de impulsos, sino al altruismo, al pensar en otros y a la totalidad del grupo, de la comunidad, de la sociedad, de la humanidad. El hombre necesita de una memoria para formar parte de ella. La memoria le hace prójimo de otros hombres, le capacita para una vida en comunidad. Friedrich Nietzsche trató de esta relación entre

29 *mḏd*, un término del lenguaje de los carpinteros, que significa «encajado» (con ranura y lengüeta).

30 Merikare P 123, v. al respecto e. Otto, «ägyptische Gedanken zur menschlichen Verantwortung», *Die Welt des Orients* 3.1, 1964, 19-26, esp. 24; G. Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipuwer*, Heidelberg, 1972, 131.

31 «Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. Von einem Rheinländer» (Rheinische Zeitung Nr. 298. 25.10.1842. Beiblatt), en Karl Marx/Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Bd. I, Berlín, 1975, p. 222. Karl Marx defiende en este artículo la opinión de que el Estado no debe convertirse en órgano para la imposición de intereses privados. Debo a Gadi Algazi (Tel-Aviv) la aportación de esta cita, y agradezco a Wolf Daniel Hartwich otras informaciones.

memoria y projimidad o socialidad en su obra *Sobre la genealogía de la moral*. Para Nietzsche, la genealogía de la moral es a la vez la genealogía de la memoria. Moral y memoria se desarrollan co-evolutivamente en el proceso de la educación del hombre como prójimo, es decir, como hombre cultural. La memoria es precisa para poder hacer promesas y cumplir obligaciones. La memoria es consustancial al hombre como «el animal que puede prometer». El egipcio desarrolla el concepto de la acción responsable (realizada a conciencia) no como Nietzsche, desde el caso especial del prometer (con la mirada puesta en el futuro). «Este animal necesariamente desmemoriado, en el que el olvido equivale a una fuerza, a una forma de salud y de vigor, ha cultivado una facultad contraria, una memoria, con cuyo auxilio suspende para ciertos casos su desmemoria —para los casos en que debe prometer algo: por consiguiente, no simplemente como un pasivo no poder desprenderse de la impresión que una vez le quedó grabada... sino como un activo no querer desprenderse de ella, un seguir y seguir queriendo lo una vez querido, una verdadera memoria de la voluntad.» Tal es, dice Nietzsche, «la larga historia del origen de la responsabilidad»[32].

Según Nietzsche, y coincidiendo enteramente con Marx, en este proceso de formación de la memoria el hombre aprende a renunciar a sí mismo y a sus intereses. «El individuo debe sacrificarse —así lo exige la moralidad de la costumbre»[33]. En lugar de su yo individual sacrificado, obtiene así el yo social, que tiene una memoria y, en virtud de este hecho puede ser un individuo estable y confiable. Mañana será como ayer y como hoy. El yo que recuerda es el lugar en el que la sociedad se asienta con sus demandas y obligaciones. A este yo debe ser fiel el hombre educado para los demás, y siendo fiel a «sí» mismo cumple con sus obligaciones y permanece fiel al grupo.

Nietzsche describe este proceso de educación del hombre en la atención a sus semejantes, este proceso de civilización en su sentido más propio, con los tonos más sombríos. «Este problema antiquísimo no ha sido resuelto, cabe pensar, con respuestas y medios suaves; quizá nada haya más temible e inquietante en toda la prehistoria del hombre que su mnemotécnica. 'Algo se graba a fuego para que

32 Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, ed. de K. Schlechta, Múnich, 1960, tomo II, p. 799 s.

33 «Morgenröte», *ibid.*, tomo I, 1020.

permanezca en la memoria: sólo lo que no cesa de *causar dolor* permanece en la memoria —un axioma de la más antigua (desgraciadamente la más larga) psicología sobre la tierra. ...Cuando el hombre tuvo necesidad de hacerse una memoria, nada sucedió sin sangre, sin martirio, sin sacrificio: los sacrificios y las prendas más terribles (las primicias entre ellas), las mutilaciones más espantosas (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su fondo último, sistemas de crueldades) —todo esto tiene su origen en aquel instinto, que halla en el dolor el recurso más poderoso de la menmónica»[34]. Para los egipcios, en cambio, la coexistencia de los hombres —*ma'at*— es un yugo suave, dando por supuesto que *ma'at*, la coexistencia de los individuos, la memoria social, es imposible sin el Estado y sus «coerciones». Algunos de los sombríos tonos de Nietzsche encuentran cierta confirmación en el carácter de Estado policial que tuvo el Reino Medio. El Estado existe para realizar *ma'at* en la tierra, es decir, para crear el marco de condiciones para que ella pueda ser enseñada y recordada. Esta memoria tampoco es para los egipcios un sistema autopoyético, nada que se desarrolle de manera autorregulativa en el trato vivo de los hombres entre sí, sino un sistema que hay que instituir desde fuera, o sea, desde arriba, y sostener con la violencia estatal. Sin el Estado, que castiga el olvido, las «leyes de *ma'at*»[35] no serían recordadas. Luego aquí vale también decir: sólo lo que no cesa de causar dolor permanece en la memoria; sólo que con la diferencia de que en los egipcios encontramos ya un nivel de civilización en el que lo doloroso del recuerdo ya no queda directamente grabado en los cuerpos, sino preservado en las formas simbólicas de las instituciones y las leyes estatales, de los textos literarios y de la instrucción escolar, en suma, de un mundo de signos que sustituye al cuerpo, con lo que el recuerdo ya no se escribe en la piel, sino en el corazón. Quizá sea el Estado, y esto significa: la desigualdad, la sumisión a un sistema jerárquico de mandato y obediencia, el precio que la humanidad tuvo que pagar por la humanización de la memoria cultural. Con la preservación de esos signos por medio de la escritura o, para decirlo con Aleida Assmann, con la «excarnación»[36] de la mnemo-

34 *Ibid.*, tomo II, 802.

35 De «sus leyes (*scil.*, de Ma'at)» se habla en la enseñanza de Ptahhotep. Sobre la expresión «leyes de Ma'at» (*ḫpw nw M3't*), *cfr.* A.B. Lloyd, *Historia* 31, 43.

técnica cultural en las formas simbólicas se produce una transformación de la estructura de pertenencia creada por ese recuerdo. El recuerdo se torna abstracto, vasto y jerárquico. Las comunidades rurales igualitarias son reemplazadas por las sometidas a cabecillas y reyes, y pronto por los grandes reinos. El hombre comunitario se vuelve súbdito.

Justicia conectiva

La palabra «súbdito» evoca la imagen que presenta la Biblia del Estado de los faraones: Egipto como «despotismo oriental», como Estado de servidores y como lo contrario a toda justicia. En la cúspide de una masa popular esclavizada para construir y mantener sistemas hidráulicos y edificios colosales de pura representación y una burocracia administradora y controladora de todo, está el déspota como gobernante absoluto que sólo sigue su propia voluntad[37]. Su poder es absoluto, su voluntad se cumple en el acto. El pueblo es un objeto sin voluntad, y el funcionariado (gigantescamente hinchado) el instrumento de esa voluntad que dirige y administra el todo, y cuyo único objetivo es la autoafirmación del poder.

E. Brunner-Traut define la sociedad del antiguo Egipto como sociedad «agregada», que no posee ninguna estructura, sino que constituye una masa, un agregado de individuos, una mera adición de particulares[38]. Esta masa estaba construida hieráticamente, pero su totalidad nadie podía «percibirla como una unidad ni entenderla en su omnímoda dependencia funcional». A los egipcios no sólo les faltaron opciones alternativas, sino también las condiciones mentales para poder tenerlas a la vista. De ahí que el edificio hierático no formase una «estructura», sino únicamente un agregado, una «agregación» (del lat. *grex* - grey) de individuos, mas no a un cuerpo orgánico en el que todas las partes estuvieran referidas unas a otras, unidas por hilos que se entrecruzan, formando un todo

36 Aleida Assmann, «Exkarnation: über die Grenze zwischen Körper und Schrift», en Alois M. Müller y J. Huber (eds.), *Raum und Verfahren. Interventionen*, Basilea, 1993, 159-181.

37 K.A. Wittfogel, *Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, Frankfurt/Berlín/Viena, 1977 (orig. 1957) [ed. cast.: *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, Editorial Guadarrama, 1966].

38 E. Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens: am Beispiel Altägyptens*, Darmstadt, 1990, 82 ss.

entrelazado»[39]. E. Brunner-Traut observa la «falta de conexión transversal», de relaciones sociales «horizontales», y ve en la sociedad egipcia una conectividad puramente vertical, hecha de mandato y obediencia.

La ausencia de formas sociales horizontales apenas puede discutirse. El dominio de la monocracia faraónica es tan omnímodo, que fuera de las jerarquías burocrático-administrativas y sacerdotales, y luego también militares, no permite otras formas, por ejemplo gentilicias, cooperativas o asociativas, de socialización. Con plena razón constata E. Brunner-Traut: «Las grandes familias, como existen aún hoy frecuentemente en Oriente, y también en el lejano Oriente, no existían, ni tampoco la comunidad del clan con identidad colectiva a través de una serie de generaciones»[40]. A estas estructuras, que sin duda existieron en la protohistoria y volvieron a desarrollarse en el Primer Período Intermedio, se opone programáticamente el Estado egipcio. De ahí la impresión de «masa» amorfa que E. Brunner-Truat describe.

Pero esta impresión es engañosa. Es de todo punto discutible la falta de reflexión y de conceptos políticos, la ausencia de conceptualizaciones del contexto político, del «todo» y su coherencia, así como de las consiguientes normas políticas y sociales para el individuo. Por el contrario, las fuentes en las que se articula este tipo de pensamiento son, como hemos visto, sobreabundantes, aunque hasta ahora no se han interpretado bajo esta luz.

En este orbe de representaciones, la justicia es lo que cohesiona íntimamente el mundo. Ella vincula al acto una consecuencia. Ella obra «conectivamente». Sitúa el acto en una «red» de destinos, y a los hombres en una comunidad. Esta idea de una conexión basada en reciprocidades y que lo abraza todo, la ha descrito el teórico del Estado Hans Kelsen como la forma primaria de un concepto de causalidad[41]. Reciprocidad como causalidad. Causalidad como reciprocidad: esta fórmula es la que más conviene al aspecto «cósmico» de este concepto de justicia. Al unir la consecuencia a la acción, enlaza el curso de los acontecimientos, la marcha de las cosas y, en fin, el mundo entero en

39 E. Brunner-Traut, «Wohltätigkeit und Armenfürsorge im Alten Ägypten», en Schäfer, G.K./Th. Strohm (eds.), *Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen*, publicación del Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg 2, Heidelberg, 1990, 23-43 (cita: pág. 25).

40 «Wohltätigkeit», p. 26.

41 H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität*, La Haya, 1947.

un todo con sentido. Es característico de esta idea el que las perturbaciones del orden social, como las descritas en la *Profecía de Neferti* y en muchas otras «descripciones del caos», se acompañen de perturbaciones cósmicas. El mundo está, para decirlo con Hamlet, «fuera de quicio» *(out of joints)* cuando la justicia conectiva deja de funcionar, es decir, cuando el mal queda impune y el bien ya no merece la pena.

La justicia conectiva obra no sólo en la dimensión temporal, sino también en la dimensión social. Ella no sólo une el acto a la consecuencia, sino también el hombre a su prójimo. Esto quizá no valga en general, pero sí vale para el antiguo Egipto, para su concepto de *ma'at*. Los egipcios hicieron depender el funcionamiento de la justicia conectiva del «obrar unos para otros»[42]. Si esta solidaridad desaparece, la justicia conectiva se desintegra. La justicia mantiene el mundo en movimiento, pero necesita que la mantengan a ella en movimiento. La justicia no está radicada por naturaleza ni en aquel movimiento ni en el mundo mismo. Pero tampoco es proyectada a lejanas utopías. Es algo que debe realizarse activamente, y no tiene nada que ver con una transformación revolucionaria del mundo. El concepto de justicia conectiva tiene entonces por referente justamente aquella estructura, aquella conexión total que E. Brunner-Traut niega a las sociedades orientales antiguas. No estamos aquí ante «masas» amorfas, sino ante sociedades que, en virtud de su cultura y educación político-social, forman cada una su propia «comunidad» bajo el signo de la «justicia».

El concepto egipcio del *zoon politikon* se diferencia del griego antiguo sobre todo en que connota menos la capacidad para constituir una comunidad que la dependencia respecto de esa comunidad. Según la concepción egipcia, el hombre es «político» porque «sólo puede vivir en comunidad», como ha señalado Theo Sundermeier respecto a los hombres africanos[43]. «Uno vive cuando otro le dirige», dice un proverbio egipcio[44]. Sin mutuo apoyo y orientación, los hombres se muestran incapaces de vivir.

42 V. mi *Ma'at*, 60 ss.

43 Theo Sundermeier, *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*, Gütersloh, 1988.

44 Estela de Metternich M 50, C.E. Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele*, Analecta Aegyptiaca VII, Copenhague, 1956, 35 s., 41; A. Klasens, *A Magical Statue Bases (Socle Behage) in the Museum of Antiquities at Leiden*, Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden N.R. XXXIII, Leiden, 1952, 10, 52; H. Sternberg, «Die Metternichstele», en O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)*, Bd. II.3, Rituale und Beschwörungen II, Gütersloh, 1988, 376.

Desde esta base se forman los antiguos egipcios una imagen del hombre en la que se aprecia que la meta del individuo no es la autonomía, la libre autorrealización, sino su despliegue en las constelaciones sociales.

La vida es socialidad o «conectividad», la muerte soledad, ausencia de conexión, exclusión. La soledad es el destino de quien no consigue realizar la conectividad, es decir, de quien no consigue integrarse en la conexión. Poder vivir es posibilitar a otros la convivencia con uno. A este ideal lo llaman las culturas antiguas «justicia», en egipcio *ma'at*. Justicia significa aquí una vida en conformidad con las estructuras conectivas que hacen posible la comunidad, significa vivir con los hombres y los dioses. El secreto de esta conectividad está, a los ojos de los egipcios, en que sobrevive tras la muerte y promete la inmortalidad. El endurecimiento y la codicia pueden desgarrar esta red, pero la muerte no puede.

A esta disposición, positiva y sin reservas, de los egipcios a guardar la conectividad corresponde una imagen de los hombres, y también de los dioses, que aquí llamaré «constelativa». El individuo sólo puede vivir en «constelaciones». Ello vale tanto para el hombre como para los dioses. Personalidad, carácter, valor e importancia son cosas que un individuo adquiere sólo por los papeles y los vínculos que le permiten desplegar su yo. Todos los individuos están referidos unos a otros, «uno vive cuando otro le dirige», para volver a citar el significativo proverbio egipcio[45]. Los dioses y los muertos necesitan las ofrendas de los terrenales, y las ofrendas son efectuadas en primer término porque son símbolo de esa dependencia mutua que todo lo une. En este mundo, la autarquía es la suma del mal. Por eso se dice del dios Seth, al gran antidiós del panteón egipcio:

> El que se complace en la separación y odia el hermanamiento,
> aquel entre los dioses que se apoya (sólo) en su (propio) corazón[46].

Y por eso hace también el texto ramésida de los sueños conservado en el Pap. Chester Beatty III el siguiente diagóstico del solitario: «El dios que en él está es Seth»[47].

45 *Cfr.* nota 44.
46 S. Schott, *Urkunden mythologischen Inhalts*, Leipzig, 1929 (en adelante *Urk* VI), 7.15-16.
47 P. Chester Beatty III rto., 11,2-3.

3. LA POLITIZACIÓN DE LA JUSTICIA CONECTIVA

La doctrina del corazón

La idea de una justicia conectiva que une a los hombres en una comunidad, y a sus acciones en una conexión histórica de sentido, caracteriza a la cultura egipcia en su conjunto. La formación específica de sentido del Reino Medio es en este respecto caracterizable por tres modificaciones de esta idea básica: la «doctrina del corazón», el «lealismo estricto» y la idea del juicio de los muertos.

La historia egipcia del corazón pasa por tres grandes estadios[48]. El primer estadio es el del ideal del «hombre dirigido por el rey». En él aún no se habla del corazón. Este estadio caracteriza a la imagen del hombre en el Reino Antiguo. El hombre —es decir, el funcionario, pues de otros hombres nos faltan testimonios escritos— se concibe como instrumento y órgano ejecutor de la voluntad real. El corazón del rey piensa y planifica por todos.

El segundo estadio es el del ideal del «hombre dirigido por el corazón». Este ideal caracteriza a la imagen del hombre en el Reino Medio, en cuyas inscripciones biográficas y textos literarios el corazón juega un papel central. Los funcionarios dicen de sí mismos que fue su corazón el que los impulsó a servir al rey. El lealismo, la «religión del rey» del Reino Medio, exige del hombre interior[49]:

48 *Cfr.* mi estudio «Die Geschichte des Herzens im alten Ägypten», en J.A. y Theo Sundermeier (eds.), *Die Erfindung des inneren Menschen*, Gütersloh, 1993, 81-112.

49 G. Posener, *L'Enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Ginebra, 1976.

¡Honrad al rey *en el interior de vuestros cuerpos*!
¡Hermanaos con su majestad *dentro de vuestros corazones*!
Él es Sia, el que está en los *corazones*,
sus ojos examinan cada *cuerpo*[50].

Así comienza la *Instrucción de lealtad*. El funcionario no debe ser mero instrumento, sino que debe servir lealmente al rey con el corazón y con la mano. Lo que importa es el carácter, el perfil moral, las virtudes interiores[51].

No estuve embriagado: Mi corazón no era olvidadizo.
No fui negligente en *mis* actos.
Fue mi corazón el que elevó mi rango[52],
y mi carácter hizo que mi alta posición durase.
Llevé a término todo lo que hice, siendo el favorito de mi señora,
y atento a todo, creé bienestar.
Me encargué de todos los servicios precisos para administrar un dominio,
al tiempo que enderezaba lo que encontraba tendido.
Como bien se dice: «es sumamente beneficioso
que un hombre muestre la excelencia de su corazón a su señora,
para que se le erija su monumento»[53].

Sobre esta imagen del hombre se alza la idea del juicio de los muertos. La escena central muestra la balanza en la que el corazón es pesado ante una figura de *Ma'at*. Lo importante para avanzar en este mundo y estar a la hora del juicio de los muertos en el umbral del otro mundo, es la conformidad del corazón con *ma'at*. Con el «corazón lleno de *ma'at*» comparece el muerto ante el juez:

He venido ante ti conociéndote a ti y tu esencia
y honrando tu figura (*jrw*) del mundo inferior,

50 G. Posener, *L'Enseignement loyaliste*, 58-63, 2 (texto); 19 s. Posener remite a *Urk* IV, 20: «Quiera él (Re) que los corazones *h3tj* le rindan adoración, y los corazones *jb* le alaben en los cuerpos».

51 *Cfr.* al respecto M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom*, OBO 84, Fribourg, 1988.

52 Sobre este giro formal, *cfr.* J.M.A. Janssen, *De traditioneele egyptische autobiografie vóór het Nieuwe Rijk*, Leiden, 1947, 195; Leiden V 4 = Sethe, *Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht*, reimp., Darmstadt, 1959, 72.15; A. Hermann, *Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dyn.*, ÄgFo 11, Glückstadt, 1940, pp. 23*, 53*, 57*.

53 Cg 20543, de Dendera, *cfr.* W. Schenkel, *Memphis - Herakleopolis - Theben*, 114; M. Lichtheim, *Autobiographies*, 43 s.

estando tú sentado, con *Ma'at* ante ti,
y juzgando los corazones con la balanza,
y mientras estoy ante ti, con mi corazón lleno de *ma'at*,
ninguna mentira hay en mi mente[54].

«En la gran balanza se vio que su corazón era justo», dice Horus después de que el muerto ha pasado la prueba[55]. Es la prueba del *corazón*. El corazón es aquel yo social por el que el hombre ha de cambiar su yo individual y que es el lugar donde la sociedad y sus normas inscriben la conducta «conectiva», preservadora de la comunidad. Tal es la doctrina del Reino Medio.

El tercer estadio es el del ideal del corazón dirigido por los dioses. Es el corazón en el que se ha inscrito no la sociedad con las normas de *ma'at*, sino el corazón que ha encerrado en sí al dios, es decir, a su voluntad rectora. Esta imagen del hombre caracteriza a la formación de sentido del Reino Nuevo, cuya descripción no vamos a anticipar aquí. Pero quisiera reproducir el siguiente texto de los primeros tiempos del Reino Nuevo porque –aunque en él se percibe ya algo de la nueva concepción– pertenece aún enteramente a la tradición del Reino Medio y conserva los modelos de esta época:

Fue mi corazón el que me movió
a cumplir (mi deber) según él me indicaba.
Él es para mí el mejor testimonio,
no he faltado a sus indicaciones,
pues temía infringir su ley,
y así prosperé mucho.
Todo me fue del mejor modo gracias a que él inspiró mis acciones,
intachable fui yo bajo su guía.
[...] dicen los hombres,
una palabra divina es él (=el corazón) en cada cuerpo.
¡Dichoso aquel a quien le ha guiado por el camino correcto en sus acciones![56].

El hombre egipcio es un nudo en la red de la justicia conectiva. El Reino Medio trató de fortalecer esta red centrando este nudo en lo más íntimo y nuclear del ser individual. El hombre no se define

54 Estela Londres BM 142 ed. *KRI*III, 218 *s*.
55 P. BM 10470 col. 4, *cfr. Ma'at*, 149.
56 K. Sethe, *Urkunden der 18 Dynastie*, reimp., Graz, 1961 (en adelante *Urk* IV) 974.

ahora desde constelaciones exteriores que le confieren desde fuera su identidad. Él se emplea en sus obligaciones sociales movido más bien por su impulso más interior, por efecto de cuyas «virtudes», es decir, de la constitución moral básica de su corazón, forma el nudo que él es en la red de la comunidad.

Lealismo

El «lealismo estricto» de la idea egipcia de la justicia conectiva resulta de su focalización en la figura del rey. Esta orientación al rey está en consonancia con la doctrina del corazón y su centramiento de la persona en el corazón. El individuo debe decidirse desde lo más íntimo de su corazón por el rey y obrar por y para él. El lealismo es «servicio al rey como asunto del corazón». La doctrina del corazón, tal como se desarrolla en el Reino Medio, guarda una estrecha relación con la retórica de la decisión. Los versos iniciales, arriba citados, de la *Instrucción de lealtad* nos lo evidencian si los consideramos desde esta perspectiva:

> ¡Honrad al rey en el interior de vuestros cuerpos!
> ¡Hermanaos con su majestad dentro de vuestros corazones!
> Él es Sia, el que está en los corazones,
> sus ojos examinan cada cuerpo.
> Él es Re, gracias a cuyos rayos podemos ver,
> él ilumina los dos países más que el sol.
> Él hace reverdecer la tierra más que una alta crecida,
> él mantiene los países pletóricos de fuerza y de vida.
> El aire se detiene en las narices cuando se encoleriza,
> y vuelve a salir cuando se calma.
> Sustenta a quienes le siguen,
> y alimenta al que se le une en su camino.
> El rey es Ka, su boca es Hu,
> todo lo que existe él lo ha producido.
> Bastet es él, la que guarda los dos países.
> Quien le honra hallará la protección de su brazo.
> Sekhmet es él contra quien infringe sus mandatos.
> Aquel a quien él odia, conocerá la miseria[57].

57 *ÄHG* n.º 226.

La *Instrucción de lealtad* pertenece al género de las doctrinas sobre la vida o textos de sabiduría al que ya nos hemos referido, y forma parte de un ciclo de tres doctrinas destinado todo él a educar en el lealismo[58]. A este mismo «programa de formación» a base de textos que deben memorizarse pertenece también la *Narración de Sinuhé*. Este cuento, conservado en siete manuscritos sobre papiro y en 25 *ostraka*, se contó entre los clásicos escolásticos egipcios y, con toda certeza, entre los textos culturales centrales que todo egipcio cultivado sabía de memoria.

La narración de Sinuhé toma la forma de la inscripción funeraria de carácter biográfico, y de tal manera adopta este modelo, que hubo quienes esperaron completamente en serio que un día sería descubierta la tumba del Sinuhé histórico con la versión original en ella escrita. En esta equivocación se muestra la esencia de lo literario, la invisible línea de sombra que corre entre el *Sinuhé* y las inscripciones funerarias regias. Es la misma línea que separa el Robinson Crusoe de Defoe de los informes auténticos de viajeros a la British Academy. El cuento de Sinuhé es una ficción que se orienta a la inscripción funeraria biográfica como a su tipo básico no ficticio. Pero el concepto de ficción es aquí desorientador en tanto que sugiere la idea de la invención, del asunto inventado e irreal. Algunos textos de ficción, entre ellos el de Sinuhé, nos permiten conocer mucho más de la realidad histórica que la mayoría de los textos históricos. Tales textos tienen el status de un modelo. La historia inventada es como un medio en el que quieren reproducir la realidad, igual que el modelo atómico no quiere otra cosa que reproducir la realidad. El medio de la literatura encierra en la cultura egipcia como un nuevo plano que permite reflejar, «espejar» órdenes de la vida en el modelo de las historias inventadas. La cultura se crea así un órgano de autoobsevación.

La acción del *Sinuhé* es narrada de forma rápida.

El narrador, que habla en primera persona, es un cortesano al servicio de la reina que acompaña al príncipe heredero Sesostris en una campaña en Libia. Allí se entera de la muerte del rey Amenemhat I y, presa del pánico, emprende la huida. La razón que proporciona de su decisión es el miedo a los desórdenes interiores, pero esto es, como se dice más tarde, sólo «la mitad de la verdad». Dentro de esta historia, los motivos son un misterio; también se dice que

58 H.W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn* (en prensa).

un dios le ha ordenado esta huida o se la ha inspirado su corazón. Pero lo claro es que con esta huida incurre en la pena más grave. Estas partes de la narración revelan algo del carácter policial del Estado en el Reino Medio, lo cual puede también apreciarse en el orden de las «huellas». Poseemos algunos restos de las actas de una institución estatal con el significativo nombre de un correccional central, y en ellas podemos ver que el delito más frecuente de los allá encerrados es la «huida»[59]. No solo huida del país, como Sinuhé, sino también huida del lugar de trabajo. Desde la época del Reino Medio en adelante, las huidas serán un problema permanente en la historia del Estado egipcio. La figura del «vagabundo» juega en los textos un significativo papel como lo contrario del ideal del súbdito establecido y localizable para los tributos y los servicios laborales. El carácter policial del Reino Medio fue la forma inevitable de institucionalización y de expresión de la nueva formación de sentido. Un Estado que se presenta en primer término como protector contra el caos, como ciudadela de la civilización del Derecho, el orden y la justicia, irremisiblemente establecerá órganos de control, de vigilancia y de castigo que cercenan la libertad de movimiento de los individuos en la medida en que les promete protección.

Sinuhé llega al sur de Palestina, se gana la confianza de un jefe tribal, se casa con su hija y se crea una existencia respetable. Así termina el primer episodio, que tiene por tema la huida y que comienza con el distanciamiento de la patria y concluye con la adaptación a la sociedad extranjera. El segundo episodio tiene por tema el regreso a la patria, y empieza con el distanciamiento del país extranjero, que se había convertido en nueva patria, y termina con la repatriación a la patria, que se había convertido en país extranjero. El viraje que se produce entre ambos episodios está marcado por un duelo que muestra muchas similitudes con la historia bíblica del enfrentamiento entre David y Goliath. Con su total autodominio de egipcio civilizado, Sinuhé deja primero al adversario agotar todas sus armas para después matarle con un único disparo de su arco. En esta culminación de su carrera asiática se apodera de él la nostalgia de Egipto. El motivo no se hace explícito, pero era claro para todo lector egipcio. En ese duelo, Sinuhé había mirado a la muerte a los

59 La palabra egipcia *hnrt*, antes traducida por «prisión», designa un recinto clausurado para obras del servicio laboral.

ojos. Al pensar así en la muerte le asalta el «terror al suelo extranjero». De él hablan las inscripciones funerarias que invitan a los visitantes a pronunciar una oración fúnebre:

> Amad la vida y olvidad la muerte,
> que los dioses de vuestra ciudad os alaben,
> que no conozcáis el terror al suelo extranjero,
> sino que os entierren en vuestras tumbas,
> y transmitáis vuestros cargos a vuestros hijos...[60]

No es terror al país extranjero como tal, sino a la idea de morir y ser enterrado en él. Para el egipcio, esta idea es el horror cultural máximo[61]. Este miedo hace que Sinué rece al desconocido «dios que ha decidido esta huida». Su oración es escuchada, llegándole una carta del rey que le insta a regresar a Egipto. La narración concluye con la descripción de la tumba a él destinada en la patria.

La narración muestra a todo lector egipcio que se puede vivir en país extranjero, pero no morir ni ser enterrado en él. El camino hacia la inmortalidad, hacia la eternidad en la cercanía de los dioses y de los otros y hacia la perduración en el recuerdo de este mundo pasa por el rey, el «señor de las tumbas». Ya hemos comentado esta función del Estado egipcio en el Reino Antiguo. Nada ha cambiado al respecto en el Reino Medio. El Estado es, igual que antes, el generador del tiempo y de la eternidad.

La anunciación del reino faraónico

En esta narración hay una escena que muestra de forma emblemática la constelación «propagandística» de la literatura del Reino Medio tanto en su aspecto político como, sobre todo, en su lado religioso: el primer encuentro de Sinuhé con el jefe sirio Amunenshi, su futuro suegro. En respuesta a la pregunta del sirio por la situación de Egipto, el egipcio que le pide asilo responde con un himno al nuevo rey:

60 *Urk* IV 965-966.

61 Paradigma de esta actitud es el informe de Sabni, quien en las inscripciones de su tumba se vanagloria de haber transportado el cadáver de su padre Mehu entre grandes peligros desde el extranjero hasta su tierra para darle sepultura (*Urk* I 134, 13 ss.; 135, 14 ss.). *Cfr.* A. Roccati, *La littérature historique sous l'ancient Empire Egyptien*, París, 1982,, 205, 217 s.

Pero él es un dios que no tiene igual,
nadie ha nacido que le supere.
Un señor del conocimiento, un gran planificador, eficaz en todo lo que dispone.
Todos salen y regresan por orden suya.
Él fue quien sometió al país montañoso, mientras su padre estaba en su palacio;
él le anunció la ejecución de sus órdenes.
Un héroe es él, que actúa con su espada,
un luchador, al que nadie iguala...[62].

El texto describe, en más de 40 versos, la imagen clásica del poderoso señor luchador-vencedor e indulgente-clemente. El pronombre demostrativo *pw*, «aquel», señala al rey, tema del himno: él es un dios, un señor del conocimiento, un héroe, aquel que hace sonar el cuerno, lavar el rostro, aligerar los pasos, levantarse el corazón, alguien de gran corazón, que planta cara, que se goza en la lucha, un señor clemente, un multiplicador de los nacidos bajo él, una donación divina, un ampliador de fronteras —este *pw* («es aquel») es repetido como en una letanía y constituye el armazón formal del texto, gracias al cual éste puede presentarse en toda la narración como una unidad independiente.

El autor del cuento de Sinuhé encuentra esta forma ya dada, se sirve de ella para componer un himno a Sesostris I, e incrusta este himno en una situación que es el motor del tema y la forma de su narración. Reconstruye la pregunta de la que esta forma es la respuesta. Y la pregunta es: ¿quién y qué es el rey de Egipto?

Amunenshi, que hace esta pregunta y recibe aquella respuesta, se halla lejos de las situaciones descritas. Él vive fuera de Egipto y no conoce al rey. Sinuhé lleva este saber fuera de Egipto, lo «difunde» en el sentido «propagandístico», cual propagación de una fe anunciada a los gentiles. Amunenshi es, visto desde Egipto, un gentil que debe ser ganado para la causa del faraón. El himno concluye con estos buenos consejos: llégate hasta él, haz que conoza tu nombre. Nunca dejará de hacer el bien a un país extranjero que «está en su agua». Sinuhé hace propaganda al llevar una

62 *ÄHG* n.º 227. La edición más reciente de estos textos es la de R. Koch, *Die Erzählung des Sinuhe*, Bibl.Aeg.XVIII, Bruselas, 1990, 80 s.

nueva a un lugar lejano. La escena se desarrolla, como decimos, muy lejos de Egipto.

Hay una inscripción para una reina del Reino Nuevo que continúa esta tradición y expresa la anunciación del rey con un *pathos* especial:

> ¡Escuchad, dignidades, sacerdotes y súbditos,
> todos los hombres que siguen a ese rey en sus pasos:
> anunciad su poder a los otros,
> purificaos con su nombre,
> haceos puros con su juramento!
> Mirad, hay un dios sobre la tierra.
> Ensalzadlo como a Re,
> alabadlo como a la luna,
> al rey del Alto y el Bajo Egipto Ahmose, que vive eternamente,
> que somete a toda tierra extranjera[63].

Cuando repasamos la situación política de Egipto, al instante apreciamos claramente la centralidad del papel de la propaganda en la estructura del gobierno faraónico. Vemos un gran reino, dentro de cuyas fronteras el conocimiento del gobierno del faraón y de las aspiraciones de poder de este gobierno seguramente estaba muy desigualmente repartido. Ni los reyes de las ciudades sumerias, ni los israelitas, ni los primeros gobernantes griegos tuvieron que enfrentarse a un problema semejante. La reconstrucción del gobierno central faraónico, sobre todo, después del desmoronamiento del Reino Antiguo, exigió un esfuerzo muy considerable de educación y conformación políticas; la novela de Sinuhé y la *Instrucción de lealtad*, así como toda la literatura del Reino Medio en el sentido más amplio, estuvieron al servicio de esta tarea.[64] La inserción en la vida a través de la anunciación de un rey fue una manera de imponer el gobierno faraónico no simplemente en el sentido de un sistema político que reclama apoyo, sino en el sentido de una religión, de una doctrina de salvación y de vida justa que enseña el camino de una existencia en armonía con los dioses y los hombres así como de la inmortalidad[65].

63 *Urk* IV, 20.9-17.

64 Sobre las implicaciones políticas de la literatura del Reino Medio, véase el estudio pionero de G. Posener *Littérature et politique dans l'Égypte de la 12.e dynastie*, París, 1956.

65 V. mis estudios «Weisheit, Lyalismus und Frömmigkeit», en E. Hornung y O. Keel (eds.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, OBO 28, 1979, 1-72 y «Die 'loyalistische Lehre' des Echnaton», en *Studien zur Altägyptischen Kultur* 8, 1980, 1-32.

4. IRA Y AMOR: LA DOBLE CARA DEL PODER Y LA RETÓRICA DE LA DECISIÓN

La ira justa como virtud política

La dinastía XII se inició con la tarea programática de poner fin al «caos» de una vez y para siempre. Este programa adquirió forma y difusión literaria en la profecía de Neferti, cuya «descripción del caos», que con el tiempo se hizo clásica, estiliza las experiencias del Primer Período Intermedio en forma de recuerdo. Sólo con violencia eficaz cabe hacer frente al caos, de acuerdo con el principio de que «la política y el Derecho sólo son posibles cuando para imponerse recurren a la violencia física y pueden suprimir la violencia contraria de manera eficaz»[66]. De ahí que el Reino Medio sea un Estado de violencia legítima que –por primera vez en la historia de Egipto– impone el monopolio estatal de la violencia y pone fin a las milicias locales de los príncipes.

Las descripciones del caos refieren, en el sentido de una retórica de la crisis, la situación de un mundo sin Estado. Tienen la función de evidenciar que no sólo la paz, el orden y la justicia, sino incluso el sentido de la Creación y el curso natural de las cosas, dependen de la

66 N. Luhmann, «Rechtszwang und politische Gewalt», en *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, 154-172, cita en 154, tomada de D. Conrad, «Der Begriff des Politischen„ die Gewalt und Gandhis gewaltlose politische Aktion», en J. Assmann y D. Harth (eds.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt, 1990, 72-112, 77 s.

existencia del Estado[67]. Ellas inculcan la conciencia del peligro. El orden no se halla inscrito en el mundo, sino que ha de ser alcanzado y mantenido por el hombre. Tal es el sentido y la misión del Estado[68].

Si el Estado se descompone, la «justicia conectiva», que los egipcios llaman *ma'at*, y que mantiene unidos no sólo a los hombres, sino también a los demás seres vivos, a los muertos, a los dioses y al cosmos en una comunidad, desaparece del mundo. Todo lo que es común desaparece: lenguaje, saber, recuerdo. Si el recuerdo se esfuma, el bien queda sin recompensa, el mal sin venganza, y la circulación del sentido se interrumpe. Los hombres dejan de entenderse, y en vez del lenguaje emplean la violencia. También la comunidad con los dioses se quiebra. Los dioses se retiran, la naturaleza pierde sus virtudes y su capacidad para alimentar a los hombres. La consecuencia es el hambre y la miseria. Entonces los hombres se vuelven homicidas. Todos los lazos se rompen. Padres e hijos se eliminan entre sí. «Cuando tres van por la calle, acaban siendo dos: pues el número mayor mata al menor» *(Ipuwer)*[69]. El Nilo se tiñe de sangre.

Los egipcios identifican el mal con la codicia; ésta es para ellos el núcleo de todo mal. Dominarla requiere esfuerzo incesante, y tal esfuerzo se alimenta de una «ira justa». En Egipto, la ira justa es una de las virtudes básicas del rey y de los funcionarios. El rey dice al visir en el momento de su nombramiento: «Debes airarte por todo aquello por lo que un hombre debe airarse»[70]. Y las *Lamentaciones de Ipuwer* lamentan la decadencia de la justicia con las siguientes palabras:

> No se encuentran hombres en el camino,
> pues las peleas han empezado. Les echaron por las injusticias que cometieron.
> El piloto no estaba a su hora.

67 *Cfr.* F. Junge, «Die Welt der Klagen», en *Fragen an die altägyptische Literatur*, Gedenkschr. E. Otto, Wiesbaden, 1977, 275-284; y mi estudio «Weisheit, Schrift und Literatur im Alten Ägypten», en A. Assmann (eda.), *Weisheit*, Múnich, 1991, 475-500, esp. 485 ss.

68 *Cfr.* para lo que sigue también A. y J. Assmann, «Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns», en J. Assmann y D. Harth (eds.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt, 1990, 11-48, esp. 17-31; y mi libro *Ma'at*, cap. 7.

69 Ipuwer, 12.13-14 ed. A.H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage* (Leipzig, 1909), reimp. Hildesheim, 1969, 84; G. Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipuwer*, Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1972, 110.

70 *Urk* IV 1091.3; G. Fecht, *Der Vorwurf an Gott*, 70 s.

¿Dónde está hoy? ¿Durmiendo quizá?
Mirad: no se ve su autoridad (*b3w*) para castigar.
Cuando estábamos en duelo, no pude encontrarte.
No se te puede llamar, pues en ti no hay ira contra todo esto[71].

No se puede estar seguro de quién es la persona a la que aquí se habla, si el dios creador mismo o a su representante, el rey. La incapacidad de indignarse contra la injusticia caracteriza al gobernante débil, aunque se trate del Creador o de su representante, el rey[72]. Pero la idea de la justa ira tiene su lugar de origen en la doctrina egipcia de la realeza. De la ira del faraón se dice en un texto:

El aire se detiene en las narices cuando se encoleriza,
y vuelve a salir cuando se calma[73].

De la ira del dios empieza a hablarse en textos muy posteriores del período ramésida, cuando la función de una «instancia ética», la del señor y guardián de la justicia, había pasado definitivamente de la monarquía al dios[74]. Pero la avaricia, la codicia, la mentira y otras formas del mal caracterizan, según la concepción egipcia, al mundo tal como es. No hay detrás de esto ningún acosmismo gnóstico que rechace el mundo como «malo». Pues para el egipcio no hay nada fuera del mundo, ninguna alternativa. El mundo no es para él esencialmente malo, sino ambivalente. La misión del rey consiste en mantener el mundo en su curso y «univocarlo», mediante el ejercicio de su poder, en un mundo de dos caras que se muestre amable, benigno y apacible con el pacífico, e inflexible, mortal y agresivo con el rebelde[75].

71 A.H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, 78 s.; G. Fecht, *Vorwurf*, 54 ss.

72 *Cfr.* mi *Ma'at*, 177-184.

73 G. Posener, *L'Enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Ginebra, 1976 §3, p. 22s, 72 s.

74 *Cfr.* al respecto mis estudios *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, OBO 51, Fribourg, 1983, 264 ss., y «State and Religion in the New Kingdom», en W.K. Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, 1989, 55-88, esp. 72 ss.; también *Ma'at*, 252-272.

75 Así lo expresa, por ejemplo, el *Documento de teología menfita*:
<y así se da la razón> al que hace cosas laudables,
<y se quita la razón> al que hace cosas odiosas,
Y así se da la vida al pacífico,
y la muerte al criminal.
Cfr. K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen* (Untersuchungen zur Geschichte una Altertumskunde Ägyptens 10), Leipzig, 1928, 64 s.

La imagen clásica de esta «doble cara del poder» es la identificación del soberano con *Bastet*, la diosa amable y clamente, y con *Sekhmet*, la diosa cruel y aniquiladora:

> Bastet es él, la que guarda los dos países.
> Quien le honra hallará la protección de su brazo.
> Sekhmet es él contra quien infringe sus mandatos.
> Aquel a quien él odia, conocerá la miseria[76].

Y hemos citado más arriba estos versos de la *Instrucción de lealtad* en otro contexto. En estos versos se desenvuelve una retórica de la decisión. Ante la doble cara de la condición del poder faraónico, el individuo no puede quedarse indiferente; debe decidir si contarse entre los que le «honran» o entre los que «infringen sus mandatos».

Violencia y justicia

El poder punitivo del rey, que incluye la pena de muerte, se llama *b3w*, y no es sino el plural de una palabra que traducimos por «alma». Designa un poder que se manifiesta en efectos violentos, o efectos violentos en los que se manifiesta un poder invisible. El más violento de ellos es la muerte, y sólo el poder del rey o de los dioses puede causarlo. Matar es en Egipto monopolio estricto del Estado (incluso cuando en las épocas intermedias se lo arrogan los príncipes de los nomos). La pena de muerte sólo el rey puede dictarla, y en tal caso se le recomienda la máxima contención. Estas inhibiciones ante la muerte guardan relación con la idea del *b3*. Si, según la concepción del Reino Antiguo, sólo el rey tenía un *b3*, que tras la muerte abandonaba la tierra y ascendía al cielo, tras el hundimiento del Reino Antiguo esta concepción se extendió a todos los egipcios. Todo hombre, se creyó desde entonces, tiene un *b3*, y con él va al mundo de ultratumba[77]. En vista de este poder, inherente a cada hombre, de denunciar ante su juez cualquier injusticia padecida, la pena de muerte sólo podía ser dictada en aquellos casos en los que

76 Posener, *L'Enseignement loyaliste*, 90-91, §5, 26-29.

77 Un texto publicado recientemente por H. Altenmüller nos hace suponer que, ya en los últimos tiempos del Reino Antiguo, la atribución de la idea del *ba* se había extendido a personas fuera de la realeza.

se podía estar seguro de la conformidad, o incluso la inducción, divina. En las *Instrucciones para Merikare* hay un texto fundamental al respecto:

> Guárdate de la pena injusta.
> No mates, pues eso no te puede beneficiar.
> Castiga con azotes y con prisión:
> así estará el país bien cimentado.
> Excepto a los rebeldes cuyo plan ha sido descubierto,
> pues el dios conoce a los rebeldes y el dios castiga con sangre.
> ...
> No mates a nadie cuya fuerza espiritual conozcas,
> junto con el que tú hayas «cantado» las escrituras,
> que haya leído en el libro de prueba [...] ante el dios
> y pueda libre internarse en lugares secretos.
> Pues el alma regresa al lugar que conoce
> y no se desvía de su camino de ayer.
> Ningún mago puede detenerla.
> Ella llega hasta al que dispensa su agua.
>
> Los jueces que juzgan al opresor,
> sabes que no serán benignos
> el día en que se enjuicie al infame,
> la hora en que se ejecute la resolución.
> (sigue un texto más largo sobre el tribunal que juzga a los muertos, ante el cual también el rey habrá de responder de sus actos)[78].

Esto concuerda con los mandamientos enumerados en el capítulo 125 del Libro de los muertos, que el muerto asegura ante los jueces no haber transgredido. Aquí no se trata sólo de «no haber matado» o «no haber matado a ningún hombre», sino incluso de no haber infligido ningún dolor ni haber causado ningún llanto[79].

En una obra literaria del Reino Medio tardío se cuenta de un mago llamado Dedi que se negó a hacer el número por el que era célebre, consistente en reimplantar una cabeza de animal cortada,

78 A. Volten, *Zwei Altägyptische Politische Schriften. Die Lehre für König Merikare und die Lehre des Königs Amenemhat* (*Analecta Aegyptiaca* IV), Copenhague, 1945, 22-27. P 47-59. Sobre la idea del juicio a los muertos, v. pp. 196-216, y sobre este texto v. p. 204.

79 V. mi *Ma'at*, cap. 5, y aquí pp. 213 s.

pero en un hombre, un preso. El mago se atreve a responder al rey, que es quien le ha pedido que lo haga:

> Pero no de un hombre,
> ¡oh gran soberano y señor mío!
> Vea que está prohibido hacer una cosa así con «ganado noble»[80].

Y el rey, que es nada menos que Keops, muda en seguida de actitud y hace traer un ganso. Que estas inhibiciones obraban en la vida cotidiana y aún en tiempos muy posteriores, lo testimonian las actas procesales sobre las conspiraciones de harén de que fue víctima el rey Ramsés III.[81] Los conspiradores, declarados culpables, no son ejecutados, sino condenados al suicidio. Estas inhibiciones radican en el miedo al poder del muerto, de su alma inmortal —de su *ba*— para pedir cuentas en la tierra o ante un tribunal del más allá a sus verdugos. Parece como si la creencia en la inmortalidad del alma, que caracteriza a la idea egipcia del hombre, y al juicio de los muertos condicionase, y de modo considerable, incluso el comportamiento político del rey.

La autoridad, y hasta obligación, del Estado en punto a la pena de muerte tiene su fundamento en alguna amenaza derivada de la naturaleza ambivalente del hombre y del mundo en general. La base de la paz, el orden, la seguridad y la «justicia», está continuamente amenazada de disolución en un mundo ambivalente o «escindido», y sólo puede mantenerse mediante una forma de gobierno que disponga de la violencia, el fuego y la espada mortíferos[82]. Esta violencia disponible (*b3w*) la simboliza la serpiente Ureus «encendida de ira». Pero el faraón sólo es, según la concepción egipcia, la imagen terrena del dios creador, y ejerce «sobre la tierra de los hombres» un poder vicario del que éste ejerce en el cielo y que es como una continuación de la Creación[83]. Según la concepción egipcia, el mal, y, por tanto, el caos en el sentido de la gravitación hacia la decadencia y la «entropía» (Balandier), sólo posteriormente advino al

80 A.M. Blackman, *The Story of King Kheops and the Magicians*, Londres, 1988, 10.
81 A. de Buck, en *JEA* 23, 1937, 152-64; H. Goedicke, en *JEA* 49, 1963, 71-92.
82 Sobre el simbolismo del fuego y la espada, *cfr.* E. Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen* (Abh. Sächs.AdW Leipzig 59.3), Berlín, 1968.
83 *Cfr.* al respecto mis libros *Der König als Sonnenpriester*, Glückstadt, 1970, 22, 35, 58-65, y *Ma'at*, 205-212.

mundo. Sólo con la separación de cielo y tierra y el alejamiento del dios Sol en el cielo se opuso la serpiente Apopis al curso del sol, adquiriendo el mundo su estructura dualista, o sea, ambivalente que caracteriza a la dramática imagen del mundo de los egipcios. La «Creación» se tornó así «gobierno», obra de mantenimiento, para conservar el curso del sol. En el mundo escindido, las energías cosmogónicas ya no se manifiestan de manera puramente positiva, dispensadora de vida. Para conservar la vida, deben combatir el caos.

POLÍTICA Y MAGIA

El mantenimiento del curso de sol y la lucha contra Apopis es motivo de culto en el templo. Pero los rituales mágicos de aniquilación que son parte del culto en el templo no se dirigen sólo contra los enemigos de los dioses, sino también contra los enemigos políticos del faraón. De estos rituales de aniquilación tenemos testimonios desde al Reino Antiguo hasta la Época Baja, pero son particularmente típicos del Reino Medio. Son testimonios sobre todo arqueológicos, y su valor especial radica para nosotros en que ellos nos muestran claramente cuál era la imagen del rey en el Reino Medio no sólo en mensajes, sino también en huellas.

Hoy se conocen dos grandes complejos de yacimientos con fragmentos de vasijas del Reino Medio con nombres de enemigos escritos sobre ellos. Su estado de conservación indica que las vasijas fueron rotas deliberadamente en el ritual de «quebrar las vasijas rojas», así denominado[84]. Pero ciertos hallazgos nos muestran que, ya en las dinastías V y VI, y después a lo largo de todas las épocas de la historia egipcia hasta la Época Baja, los textos correspondientes no se refieren a fragmentos de cerámica, sino a figurillas[85]. Estos hallazgos tuvieron

84 Desde la primera publicación por K. Sethe, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reichs* (*APAW* Berlín, 1926,5), hay acuerdo en que este contexto del ritual consistente en «quebrar las vasijas rojas» se llevaba realmente a cabo; *cfr.* J. v. Dijk, «Zerbrechen der roten Töpfe», en *LÄ* VI, 1986, 1389-1396.

85 El hallazgo de Mirgissa aún no se ha publicado, *cfr.* G. Posener en *Syria* 43, 277-87; A.M.Abu Bakr, J. Osing, «Ächtungstexte aus dem Alten Reich», en *MDAIK* 29, 1973, 97-133; J. Osing, «Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II)», en *MDAIK* 32, 1976, 133-185. G. Posener, *Cinq Figurines d'envoûtement*, El Cairo, 1987, 1-6. Figurillas de madera de Abusir y Giza, v. G. Posener, *Cinq Figurines*, 2, notas 1 y 2.

que estar relacionados con un ritual que tiene exactamente el mismo sentido que el de «romper las vasijas rojas», pero ejecutado de otra manera. Sobre el rito no sabemos casi nada. En la mayoría de los casos, las figurillas se encontraban dentro de vasijas de barro cocido, y un par de veces dentro de un sarcófago[86], es decir, eran ordinariamente enterradas. Los textos coinciden con los escritos en los fragmentos de cerámica. Nombran el grupo de personas contra el que el rito se dirigía: príncipes extranjeros y sus séquitos, así como «todos los egipcios: hombres, eunucos, mujeres y funcionarios»,

> que se rebelarán, intrigarán o atacarán,
> que piensan en la sublevación o en el ataque, todo rebelde,
> que piense en la sublevación en todo este país.

En la enumeración final de «cosas malas» que han de ser alcanzadas por el anatema del ritual, los discursos, pensamientos, planes, sueños, esto es, todo lo malo que pueda desarrollarse en el dominio del lenguaje y la imaginación, juega un papel más importante que los actos:

> Todas las palabras malignas, todos los discursos malignos, todas las injurias,
> todos los malos pensamientos, todas las malas maquinaciones,
> todas las luchas malas, toda perturbación mala,
> todos los planes malos, todas las cosas malas,
> todos los sueños malos, todo acostarse con el mal.

El ritual debe ejercer un control mágico sobre lo otro esencialmente incontrolable: la imagen del faraón en los discursos, pensamientos e incluso sueños de sus súbditos. Aquí, como en cualquier parte de Egipto, la magia funciona también como complemento de las formas que hemos clasificado como racionales –aquí: formas de vigilar y castigar– sin sustituirlas. Cuando los instrumentos de la justicia y la guerra son insuficientes, se recurre a la magia. En esta descripción de los posibles enemigos del faraón hay dos cosas de interés en nuestro contexo: el peligro que se intenta conjurar con estos ritos amenaza tanto desde fuera como desde dentro; los extranjeros están aquí al mismo nivel que los egipcios, los enemigos que los rebeldes. Y la hostilidad o la sublevación están latentes; o en forma de pensamientos o en el futuro.

86 Posener, *Cinq Figurines*, 3 con notas 3 y 4.

La categoría de la enemistad «latente» o «potencial» nos obliga a hacer una importante distinción: hemos de diferenciar la «justa ira» del odio al enemigo o el mal. La ira es una reacción, el odio una disposición. La «ira justa» sólo puede ir dirigida contra la injusticia manifiesta, pero nunca contra pensamientos, planes y actitudes latentes. Aquí se trata inequívocamente de odio. El odio se dirige también, y muy especialmente, contra el odio supuesto al lado contrario. Los ritos quieren que el odio actúe sobre quienes «odian (al rey) en su corazón». El hombre manifiestamente vil provoca la ira del rey. Pero los enemigos definidos como los que odian al faraón son objeto de su odio. El odio se dirige típicamente no contra el malvado, sino contra el enemigo. La vulneración del orden y la justicia no desata este afecto, sino la amenaza a la propia identidad.

Según cierta corriente influyente de la moderna etología humana, el odio no es otra cosa que el «rechazo al extraño» llevado al extremo, «que hace que el grupo se encierre en sí mismo». Irenäus Eibl-Eibesfeldt ve aquí una actitud fundamental que identifica como fenómeno concomitante innato e inevitable en la formación de grupos humanos. La «seudoespeciación» o «sobreindividualización» humana se realiza, según esta teoría, de forma dialéctica, pues con la producción de identidad hacia adentro se produce al mismo tiempo, y de modo inevitable, alteridad hacia fuera. Amor y odio son inseparables; unión hacia adentro significa delimitación hacia fuera[87]. Y viceversa: nada puede mover tan eficazmente a un grupo a unirse en una «comunidad» como el sentimiento de estar amenazado por un enemigo común y el odio resultante de ese sentimiento, y apenas hay política que renuncie a este mecanismo de formación de grupos y establecimiento de consensos.

Ahora bien, esta forma de odio como fenómeno concomitante en la formación y la unión de grupos («amor», en la terminología de Eibl-Eibesfeldt) obviamente no es la forma de odio que los rituales de aniquilación del Reino Medio quieren hacer actuar. Pues respecto a estos enemigos y a la amenaza del rey no se hace ninguna distinción fundamental entre «dentro» y «fuera», entre egipcios y no egipcios. El odio del que estos ritos deben proteger al rey se supone fundamentalmente en todos, extranjeros y egipcios, vasallos y súbditos.

87 I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, Múnich, 1976. *Cfr.*, del mismo autor, *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*, Múnich, 1975.

No se trata aquí de solidaridad de grupo y rechazo del extraño. La fuente de esta violencia no es la dinámica de la formación de grupos, sino la afirmación del gobierno del faraón. Según la concepción egipcia al respecto, no hay ningún gobierno sin rebelión, igual que no hay luz sin oscuridad. Así como el sol no es pensable sin su calor abrasador, el gobierno faraónico no es pensable sin violencia simbólica y real, sin disposición a matar.

La agresividad cosmológica y antropológicamente fundada de la monarquía faraónica, su «aspecto de Sekhmet», se despliega en la iconografía política de Egipto en un mundo de imágenes que nada se ahorra en cuanto a actividad violenta (aunque es necesario añadir que en todos los textos regios de todas las épocas predomina el aspecto pacífico). No hay ningún faraón que haya podido permitirse renunciar a la imagen canonizada del soberano rapaz. Incluso Ajenatón se hizo representar en Karnak con proporciones gigantescas derrotando a sus enemigos. El rey no sólo es halcón, león y toro bravo, sino incluso cocodrilo, en las simbolizaciones de esa violencia mortífera. Sólo con mirar de soslayo este simbolismo político, dejamos los límites temporales del Reino Medio y nos introducimos en aspectos generales de la imagen egipcia del rey. Así lo «muestra» el dios a los pueblos extranjeros en la «Estela poética» de Thutmosis III: como novillo, cocodrilo, león, halcón y chacal entre otras formas animales.

> He venido para permitirte aplastar las tierras occidentales,
> Creta y Chipre tienen miedo de ti.
> Les muestro tu majestad como novillo,
> con corazón resuelto y agudas astas, al que no se puede atacar.
>
> He venido para permitirte aplastar las tierras del norte;
> los países de Mitanni tiemblan de miedo ante ti.
> Les muestro tu majestad como cocodrilo,
> señor y terror de las aguas, al que no se puede atacar.
> ...
> He venido para permitirte aplastar a los libios,
> los países de Etiopía se han rendido ante el poder de tu ira (b3w).
> Les muestro tu majestad como los fieros leones,
> que tú conviertes en cadáveres en sus valles.

He venido para permitirte aplastar los límites de la tierra (=el norte),
lo que el océano rodea lo tienes atado en tu puño.
Les muestro tu majestad como «señor de las alas»,
que atrapa a su antojo cuanto acecha.

He venido para permitirte aplastar a los que habitan donde la tierra comienza (=el sur),
para permitirte encadenar a los nómadas cual prisioneros de guerra.
Les muestro tu majestad como chacal del Alto Egipto,
señor de la rapidez, corredor que atraviesa las dos tierras[88].

El cocodrilo representa para el egipcio la suma de los rasgos que más aborrece en sus semejantes: avidez, agresividad, brutalidad. Pero, como cualidad cósmica, es para él algo sagrado. El dios cocodrilo Sobek es todo menos un anti-dios, lo mismo que la diosa Sekhmet, con su figura de leona.

Las imágenes hablan un lenguaje igual de unívoco. En la paleta de Narmer, la monarquía egipcia se presenta en el momento de su entrada en la historia ejecutando un acto de violencia punitiva. Representa al primer unificador de Egipto derrotando a un enemigo y pasando triunfal revista a los cadáveres de diez príncipes derrotados, a los que se ha colocado la cabeza entre los pies: una forma de ejecución de la que esta representación es todo un documento. Entre milenio y medio y dos milenios más recientes son ciertas representaciones del mundo inferior en las que los enemigos de los dioses corren la misma suerte[89]. Con la imposición de *ma'at*, del orden justo, como base de un mundo confiable y habitable, no sólo no se vacila en matar, sino que además se ostenta y subraya la determinación de hacerlo cuando es preciso[90].

88 De mis *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zúrich, 1975, n.º 233, p. 485 ss, versos 56-79; texti: *Urk* IV, 610-624.

89 E. Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen* (Abh. Sächs.AdW Leipzig 59.3), Berlín, 1968, 19 y lám. IIIb.

90 Que tampoco en el Reino Nuevo hubo demasiados reparos en mostrar con toda explicitud las cosas más directa y humanamente representables, parecen testimoniarlo los relieves que presentan la cuenta de las manos y los falos cortados a los caídos. La extensión del burocrático afán registrador del escriba a los campos de batalla y sus despojos tiene algo de espectral, pero no deja dudas sobre la realidad de lo representado. La magnitud de un éxito militar se medía, al parecer, por el número de enemigos muertos; es decir: en las campañas bélicas lo importante era matar.

Pero todo esto, tanto en imágenes como en inscripciones, pertenece al ámbito de una representación oficial cuya relación con la realidad es fundamentalmente problemática. En esta esfera es costumbre, por ejemplo, copiar textos y representaciones más antiguos, como si se hubieran realizado idénticas acciones y se informase de idénticos acontecimientos históricos. Pero es obvio que aquí no se trata de ofrecer información ni documentación, sino de representar, evidenciar una imagen, la del rey, cuyos rasgos agresivos y violentos deben tener en jaque a los rebeldes y garantizar la protección de los leales. Pero la práctica pudo haber sido otra cosa bien distinta.

La relación de estas imágenes con la realidad coincide claramente con la de los textos proscriptores y las figurillas de enemigos. Se trata de maldiciones icónicas que ponen, por así decirlo, profilácticamente a los pueblos del entorno bajo la condena de una aniquilación virtual. La maldición es un instrumento central de la política exterior del antiguo Oriente. Todos los pactos tenían que ser sellados con un juramento sagrado, cuya ruptura conllevara las sanciones más terribles. Estas sanciones eran figuradas explícitamente en forma de maldiciones. El texto más impresionante de esta clase es el que sella el pacto entre Yahvé e Israel como capítulo 28 del libro V de Moisés. Estas maldiciones tienen la estructura de los enunciados potenciales-performativos: se hacen realidad automáticamente, pero sólo bajo determinadas condiciones[91]. La misma relación potencial-performativa con la realidad parece valer para estas imágenes. La representación de la acción o el efecto de matar no hay que entenderla como documentación relativa a la acción ejecutada, sino como una amenaza que se hace realidad bajo determinadas condiciones, a la manera de las maldiciones de los pactos. Por eso tenemos que clasificar la temática de estas imágenes en el orden de las acciones simbólicas proscriptoras, esto es, las que se proponen mantener mágicamente fuera a su objeto, y no como actos de sometimiento, el cual supondría una inclusión en el mundo egipcio.

91 *Cfr.* al respecto mi artículo «Inscriptional Violence and the Art of Cursing: A Study of Performative Writing», en *Standford Literature Review* Spring 1992, 43-65. Para una antología de maldiciones mesopotámicas, v. F. Pomponio, *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica* (Paideia Editrice), Brescia, 1990.

La idea del límite

Esta misma relación mágica con la realidad se expresa en el uso peculiar del lenguaje, que designa al extranjero estereotípicamente como «enemigo miserable» incluso cuando con las etnias de esta manera designadas existen lazos amistosos, asegurados por pactos y matrimonios políticos. El uso del lenguaje corresponde a una imagen del mundo que en el Reino Nuevo está superada por la apertura de Egipto a Asia, pero que determina la praxis política de los Reinos Antiguo y Medio.

En esta imagen del mundo, Egipto equivale al mundo ordenado que creó el dios Sol y en el que el rey pone a Ma'at frente a Isfet. La frontera de Egipto con el mundo extranjero no es imaginada como «límite entre», sino como «límite hasta». Más allá de un «límite hasta» no habitan «los otros», con los cuales podrán mantenerse relaciones amistosas u hostiles, pero relaciones al fin, sino los esencialmente extraños, con los que no se puede imaginar ninguna relación. Las tribus del entorno son asociales; no interesa ni aniquilarlos ni convertirlos en egipcios; lo que interesa es que se mantengan ahí fuera. Así caracterizan, por ejemplo, las *Instrucciones para Merikare* a los asiáticos:

> El mísero asiático, que vive verdaderamente atormentado
> por el lugar en que vive:
> escaso de agua,
> inaccesible a pesar de los numerosos caminos,
> duros caminos a través de las montañas.
> No puede vivir en ningún sitio,
> la escasez de alimentos empuja sus pies a otro sitio.
> Vive en lucha desde los tiempos de Horus,
> no vence, mas tampoco puede ser vencido,
> pues no anuncia el día de la batalla,
> como un salteador que la comunidad ha expulsado[92].

Esta imagen del extranjero es la negación de toda política exterior. Con ella no es posible ni aliarse con él ni vencerlo. No es ni

92 *Merikare*, ed. Volten, *Zwei altägyptische politische Schriften*, Anal. Aeg. IV, Copenhague, 1945, 47-49 P 91-94. *Cfr.* P. Seibert, *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur* (Äg. Abh. 17), Wiesbaden, 1967, 90-94.

amigo ni enemigo. Pues el amigo anuncia el día de la batalla. Pero él vive «en lucha» y hay por eso que mantenerle a raya, asustado, excluido. Así justifica Sesostris III su política respecto a los nubios:

> Establecí mis fronteras al avanzar más lejos que mis predecesores
> hacia el sur,
> al ir más lejos de lo que se me encomendó.
> Soy un rey que habla y actúa,
> lo que mi corazón planea ocurre por mi mano;
> (...)
> alguien que ataca al atacante y calla cuando el silencio reina,
> que responde a unas palabras según su sentido,
> pues callar cuando se fue atacado es desafiar al enemigo a que
> ejerza la violencia.
> El ataque supone fortaleza,
> pero la retirada significa debilidad.
> Un cobarde es el que deja que le echen de su frontera.
> El nubio escucha para cortar la palabra;
> responderle es repelerle.
> Cuando se le ataca, él vuelve la espalda,
> cuando se retrocede, él se vuelve agresivo.
> Pues no son hombres que merezcan respeto,
> sino miserables de corazón arruinado[93].

Los extranjeros no aparecen en esta imagen del mundo como compañeros de acción política. Son como animales salvajes y espantadizos que ante todo ataque se retiran, y ante toda retirada dan un bocado y salen corriendo:

> El asiático es el coco[drilo] en su orilla:
> Atrapa su presa en el camino solitario,
> pero nada toma del atracadero concurrido[94].

Lo importante es esto: el extranjero no es el malo, ni tampoco un rebelde. No forma parte en absoluto del paisaje del mundo ordenado resultante de la realización de la *ma'at*, en el cual se puede distinguir el bien del mal. Debe ser amedrentado y espantado, pero no «castigado».

93 Estela Berlín 14753 y 1157, ed. K. Sethe, *Ägyptische Lesestücke*, reimp., Darmstadt, 1959, 83-85; mi libro *Stein und Zeit*, 255 ss.

94 Merikare P97-98, ed. Volten, 50 s.; Seibert, *op. cit.*, 95-98.

La *Narración de Sinuhé*, en la que nos hemos detenido más arriba, trata el problema del límite de una manera enteramente dialéctica. Por un lado supone la intraspasabilidad última del límite. Sinuhé tiene las mayores dificultades en traspasar el límite político. El límite geográfico todavía es casi intraspasable: él muere casi en tierra de nadie, entre allí y allá. El límite cultural aparece finalmente como límite intraspasable. Sinuhé regresa porque se da cuenta de que sólo podría morir en Egipto, que aquí aparece por primera vez como un «cronotopo» de la inmortalidad, como un espacio de permanencia sagrada. Mas, por otro lado, este texto supera el límite ideológico con la idea de una anunciación del poder faraónico a los «gentiles» y con la voluntad de enseñar a los príncipes y jefes extranjeros la lealtad egipcia. Sinuhé complementa la política de poder, practicada por los reyes de la dinastía XII con los nubios, con el modelo de una política diplomática de alianzas con el Cercano Oriente, de la que no sabemos en qué medida la practicaron realmente los reyes de la época[95].

Igualdad y justicia

«Entre el débil y el fuerte», escribe Rousseau, «la libertad es el principio opresor, y la ley el principio liberador»[96]. No se puede explicar más claramente el aspecto liberador del concepto egipcio de *ma'at*. El Estado del Reino Medio se concibe a sí mismo coextensivo con el mundo ordenado. Crea y garantiza una esfera de seguridad y de paz en la que rigen las leyes de *ma'at*, la ley que libera al débil de la opresión del fuerte. Como liberación de la opresión debida a la desigualdad, a este principio le es inherente, al menos incoativamente, la idea de la igualdad de todos los hombres. Sobre esto es bien explícito, hasta donde sé, un único pasaje de un texto que, creo, puede considerarse representativo de la manera egipcia de plantear este problema. Se trata de una apología del dios Sol, el dios creador, que justifica su creación para «apaciguar a la enojada tripulación de la barca». El dios Sol resume su creación en cuatro actos. Creó los vientos y las aguas para todos por igual, infundió en el corazón de

95 Sobre la política asiática de Egipto, *cfr.* la obra estándar de W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, 2.ª ed., 1971.

96 Debo esta cita a Jean Ziegler.

todos los hombres el temor a la muerte para que hicieran ofrendas a las divinidades locales, pero sobre todo creó a los hombres iguales unos a otros:

> A todo hombre le creé un prójimo igual que él,
> y les prohibí que cometieran injusticia *(jzft)*.
> Pero sus corazones se opusieron a mi orden[97].

La desigualdad no está en el «programa», ni, por tanto, en el orden y el sentido de la Creación. Hay que insistir en esto cuanto haga falta. Al contrario que, por ejemplo, en la imagen védica del mundo, que entiende la jerarquía de castas como un orden querido por Dios, o en la antropología griega, que considera natural la distinción entre hombres libres y esclavos, para los egipcios las diferencias entre los hombres no encajan en el orden de la Creación. Podemos prescindir en este contexto del hecho de que, debido al etnocentrismo no reflejado de los Reinos Antiguo y Medio, los egipcios sólo a sí mismos se llamaran «hombres» y sólo a su mundo lo consideraran debidamente ordenado. Aquí nos interesa la construcción de ese mundo ordenado, en cuyo orden no cabe la desigualdad. No la quieren los dioses, pero la causan los hombres, y su origen está en el «corazón», es decir, en la libre voluntad de los hombres. La desigualdad es un producto de la codicia, de la ambición, en egipcio *'wn-jb*, literalmente «deseo del corazón». Este punto es decisivo. Pues aquí se muestra la desigualdad como un fenómeno del desorden (en egipcio *jzft*), no del orden. La desigualdad «debida al corazón» se manifiesta en que hay débiles y fuertes, pobres y ricos. Podemos llamar a esto desigualdad «salvaje», en contraste con la «natural», en la que el adjetivo «natural», como venimos diciendo, no se refiere a un *orden* natural, sino a un *desorden*, a un «estado natural» que como tal es insostenible y es absolutamente preciso superarlo mediante un orden civil para que la tierra sea habitable[98]. *Ma'at*, justicia, es el orden que tiene que imponerse

97 A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, tomo VII, Chicago, 1961, 463 s.-464 c; W. Schenkel, «Soziale Gleichheit und soziale Ungleichheit und die altägyptische Religion», en G. Kehrer (ed.), *Vor Gott sind alle gleich. Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen*, Düsseldorf, 1983, 26-41; mi libro *Ma'at*, 215 ss.

98 Me he detenido brevemente en los paralelismos entre las teorías políticas de Th. Hobbes y C. Schmidt en *Ma'at*, 215 ss., y en *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Schriften der C.F. von Siemens-Stiftung, Reihe Themen, Múnich, 2.ª ed., 1995,

frente al desorden que de forma natural domina en la tierra. Y como este desorden se manifiesta como desigualdad, *ma'at* produce una forma de igualdad.

Al rey se le aconseja nombrar a sus funcionarios de acuerdo con la cualificación como único criterio: «No hagas ninguna distinción entre el hijo de un hombre (distinguido) y un hombre corriente. Busca al hombre por su mérito, y así todas las artes resultarán beneficiadas».[99] Pero sobre todo vale la exigencia de que todo el mundo sea igual ante la ley. Los jueces insisten en que no han hecho ninguna distinción entre el rico y el pobre, el fuerte y el débil, el conocido suyo y el desconocido. Se cuenta que un visir, por temor al reproche de parcialidad «obraba en detrimento de gente de su familia y favorecía a otros más lejanos», y lo que de ese modo sólo hacía era incurrir en una parcialidad con los signos cambiados. Pero «esto es más que *ma'at*», se añade, y «la parcialidad la aborrece la divinidad»[100].

La desigualdad no es suprimida, sino compensada. La distribución natural del poder es contrarrestada por una distribución política de funciones de gobierno. La distribución natural del poder no sólo no la quiere la divinidad, sino que se opone a su voluntad. Sobre el fondo de esta visión del mundo y del hombre se explica la relación existente entre juzgar y salvar. Administrar justicia es un acto de salvación que preserva al débil de la opresión del fuerte. Por eso concluye su apología el citado texto, perteneciente a un sarcófago, con estas palabras: «Yo juzgo entre el fuerte (*m3r*) y el débil (*wsr*)»[101]. El Creador no es responsable de la injusticia, pero está muy lejos de dejar su mundo abandonado a la injusticia. Por el contrario, se halla siempre dispuesto a restablecer, mediante intervenciones juzgadoras-salvadoras, la igualdad, el orden y la justicia, cuya validez incuestionable en el mundo el capricho de los hombres ha contrariado.

En esta su intervención constante, el Creador se sirve del Estado. Ha dado a los hombres 'en el huevo' un «gobernante y

99 *Instrucciones para Merikare* P 61 s. según Schenkel, *op. cit.*, 36.

100 R.O. Faulkner, «The Installation of the Vizier», en *JEA* 41, 1995, 18-26; *cfr.* fig. 2 líneas 2-3 (texto), 22, en medio (traducción).

101 *CT* VII 466-467 d. *Cfr.* también Ps 35.10: «Tú rescatas al débil del fuerte, al débil y pobre de quien le roba» (*cfr.* a. versos 23 s.). Texto similar en pap. El Cairo 58038 IV,5=ÄHG n.º 87 C 71 s. *Cfr.* Assmann, *Re und Amun*, 176; pap. Leiden I 344 vso V.2, ed. Zandee, *Der Amunshymnus des Pap. Leiden I 344 vso.*, Leiden, 1992, 387: «El que salva al débil del violento, el que toma al niño que no tiene padres».

superior para fortalecer las espaldas del débil»[102]. El Estado existe para salvar y para proteger al débil. En el nombramiento del visir se dice incluso: «El gobernante ama al temeroso más que al de corazón fuerte»[103].

El Estado egipcio materializa un orden jurídico que excluye el derecho del más fuerte y da al débil –a las «viudas y los huérfanos»– posibilidades de vida que por sí sólos no tendrían. La jerarquía política del Estado es el instrumento del Creador para «rescatar a los pobres de las garras de los fuertes» y hacer así el mundo habitable.

Cuando se lamenta la ausencia de revoluciones sociales, o al menos reformas, en los Estados orientales antiguos, hay que pensar que el papel del reformador social y «buen pastor» era en cierta manera un aspecto de la imagen oficial del rey. Las cualidades de un soberano como gobernante se demuestran cuando consigue que la justicia prevalezca en su reino, y que los favorecidos por la misma sean las viudas y los huérfanos, sujetos proverbiales, y no los poderosos y los propietarios.

Son muchos los datos que indican que esta imagen del gobernante egipcio no es originaria, sino que se desarrolló entre los príncipes del Primer Período Intermedio, esto es, después del desmoronamiento del Reino Antiguo. Las virtudes a que nos referimos no fueron originariamente virtudes de gobernantes, sino de magnates, virtudes conformadoras de la imagen del patrón, que en los tiempos de escasez mantuvo a sus clientes, o sea, a su nomo; se trata, pues, de conceptos de orden alternativos que se desarrollaron tras el derrumbamiento del orden faraónico para ser luego, con el reforzamiento de la monarquía centralizada, trasladados a la imagen oficial del gobernante. El rey del Reino Medio combina la monarquía divina del Reino Antiguo con la imagen y el canon de virtudes de un «gran patrón» del Primer Período Intermedio. El concepto que del gobierno tenían los patrones, los magnates y los príncipes no apuntaba a ningún orden político alternativo; era el concepto congruente con la imagen faraónica del gobernante, que aquéllos adoptaron sin más. Así se formó la imagen del «buen pastor» que protege a su rebaño, aunque menos del hambre y la miseria que de la opresión y la explotación por los «poderosos».

102 Pp 135-136.
103 *Urk* IV 1092.14; Faulkner, *JEA* 41, fig. 2, abajo, p. 23, arriba.

Esta argumentación es conocida. Ella legitima al Estado fuerte señalando la debilidad del hombre[104]. Pero lo peculiar de la tradición egipcia consiste en que la debilidad del corazón humano justifica la necesidad no sólo del Estado, sino también de la educación. Supone que es posible hacer que el hombre respete el Derecho y se preocupe por el débil no sólo mediante la coacción exterior del poder político, es decir, amenazándole con la violencia contraria, sino también, y sobre todo, por medio de la educación. El hombre no es justo por naturaleza, pero desea y busca por naturaleza la justicia, de modo que, excluyendo a unos pocos malos incorregibles, se le puede educar en ella. A la verticalidad natural de pobre-rico, demonizada como *jzft*, es decir, como caos, injusticia, se opone la verticalidad jerárquica de superior-subordinado, patrón y dependiente. La verticalidad natural nace de la «codicia» –del impulso del corazón–, mientras que la jerárquica se basa en la solidaridad, pero en una «solidaridad vertical», es decir, en una conciencia de la unidad de todos y la responsabilidad de cada uno que tiene presente la verticalidad de las relaciones. Esta conciencia puede ser conformada en el hombre mediante la educación.

Por ello, los textos sapienciales que, como el de *Neferti*, lamentan la ruina de la justicia, hablan también, y en primer término, de la desaparición de la solidaridad entre los hombres, del fracaso del entendimiento mediante la palabra y del incremento de la violencia autónoma[105]. Las catástrofes política y ética se presentan aquí estrechamente relacionadas, de modo que el Estado aparece como «institución moral», como institucionalización de las virtudes sociales. Las lamentaciones no quieren sólo, y quizá ni siquiera quieren en primer término, evidenciar que los hombres no pueden vivir sin el orden estatal; más bien desean mostrar, con la misma insistencia por lo menos, que los hombres no pueden vivir sin el sentido común, sin las virtudes, convicciones, actitudes y posiciones reunidas en el concepto de justicia[106].

104 Trato más detenidamente de este tema en mi *Ma'at*, 213 ss; 251 s. Podemos encontrar una argumentación muy similar respecto al Estado en la antigua India, donde se designa el estado natural como *matsyanyaya*, la «ley de los peces» (los grandes se comen a los pequeños). *Cfr.* R. Lingat, *The Classical Law of India*, Nueva Delhi/Berkeley, 1973, 207 s., L. Dumont, *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des KAstenwesens (Homo Hierarchicus)*, Viena, 1976, 351 y mi *Ma'at*, 214 s.

105 *Cfr.* al respecto mi libro *Stein und Zeit*, 259-287, y mi estudio «Weisheit, Schrift und Literatur», 485-487.

106 Este tema domina el *Diálogo del desesperado con su ba*, en el cual no se habla en absoluto ni del Estado ni de la monarquía. Más adelante estudiaremos detenidamente este diálogo.

5. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA JUSTICIA CONECTIVA EN EL MÁS ALLÁ: LA IDEA DEL JUICIO DE LOS MUERTOS

El más allá como institución moral

La propagación de la religión de Osiris y la idea, indisolublemente ligada a ella, de un tribunal universal que juzga a los muertos, constituyen, sin discusión, la mutación más importante de la historia de Egipto entre el Reino Antiguo y el Reino Nuevo. En el Reino Antiguo, la vida después de la muerte se entendía como perduración en la tumba. Los muertos no se elevan al cielo, ni descienden al mundo inferior, sino que pasan al «hermoso occidente», a la necrópolis, en la que gracias al monumento y al culto esperan conservar el contacto con el mundo de los vivos y un lugar en la memoria social.

Sólo hacia el final del Reino Antiguo se desarrolla la geografía imaginaria del mundo inferior, del reino de Osiris. Éste es una esfera de ultratumba completamente secreta e inaccesible, separada de este mundo por una zona de monstruos horripilantes y peligros mortales. En respeto al carácter secreto y oculto de ese mundo acepta el egipcio todos los horrores. En el Reino Antiguo, el secreto de la tumba y del cadáver en ella depositado son aún, por así decirlo, «de este mundo». Los muertos habitan la *ḫrt nṯr*, la ciudad divina en torno a la pirámide, en la que el rey muerto domina como gran dios sobre los demás «sitios secretos». Sólo el rey va a un más allá: vuela al cielo. Aunque sus restos reposen en lo más secreto de la pirámide, y aunque reciba en el templo de esa pirámide las ofrendas rituales. Pero mien-

tras los ritos funerarios en la tumba privada se dedican al muerto que se piensa habita en la tumba y no tienen más que superar la distancia entre arriba y abajo, el culto en la pirámide tiene que hacer venir al muerto desde el más allá, debiendo así salvar una distancia completamente distinta. Los Textos de las Pirámides reflejan en el empleo de los pronombres demostrativos la conciencia de esta distancia y la razón de la misma. El «aquí» y el «esto» de las capas de texto más antiguas se convierte en los textos posteriores en «allí» y «aquello». El mundo en el que se piensa que habita el muerto se halla cada vez más lejanamente representado[107]. Previamente a la llamada a hacer uso de las ofrendas puestas sobre la mesa, se proclama solemnemente que está aconteciendo algo que en cierto modo debe abrir el camino hacia ellas: «las puertas del cielo, la puertas del frío se abren» –y otras por el estilo. ¿Es la puerta falsa la puerta de que se habla en esta forma? ¿O son las puertas de la caja-estatua como posteriormente en el culto del templo, donde se designan como puertas del cielo? En todo caso, nos encontramos ante la forma típica de las representaciones simbólicas y las interpretaciones sacramentales, donde todo lo cultual adquiere a la vez una significación relativa al más allá.

El más allá que al final del Reino Antiguo se concibe en el ámbito de las creencias en torno a los muertos no regios es de otra clase. No sólo es «subterráneo» en oposición al «celeste», y «osiriano» en oposición al «solar»; está sobre todo moralmente conformado, es decir, marcado por la oposición entre el bien y el mal. La justificación del muerto, su victoria sobre los adversarios, su forma de defenderse de los enemigos, desempeña en los textos de los sarcófagos un papel incomparablemente mayor que en los textos de las pirámides. En el Reino Antiguo, la tumba era ya, para decirlo con Schiller, una «institución moral». Pero aquí se trataba de cosas muy de este mundo. El propietario de la tumba aseguraba haber defendido y realizado *ma'at* en la tierra, y esperaba de los visitantes de su tumba pureza en el culto y un comportamiento decoroso. En caso contrario se le amenazaba con ciertas sanciones formularias[108]. En el Reino Medio, estas amenazas son notablemente más extensas y describen

107 S. Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, UGAÄ 15, Leipzig, 1945, 33 ss. («Dehnung der Verweise»).

108 *Cfr.* al respecto E. Blumenthal, «Die Reinheit des Grabschänders», en U. Verhoeven, E. Graefe (ed.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten*, Leuven, 1991, 47-56.

auténticas penas infernales[109]; pero la apología del propietario de la tumba es también más diferenciada, y desarrolla el tema de del hombre justo haciendo ya referencia al juicio de los muertos[110].

Se puede hablar aquí con pleno derecho de un cambio en la imagen del mundo. La tumba ya no es, como en el Reino Antiguo, el lugar del muerto. En el Reino Medio, la tumba abre un acceso, posibilita un contacto simbólico, representa un nexo entre el más allá y el más acá. Pero el muerto no habita en la tumba. «En este lugar donde estoy»[111], «en aquel país santo en que se encuentra»[112]: estos giros, frecuentes en los textos del Primer Período Intermedio y del Reino Medio, no se refieren a la tumba ni al sarcófago. Se ha creado toda una dimensión de significado.

En el Reino Antiguo, el más allá, el «hermoso occidente», es mera continuación del más acá. La tumba es una prolongación simbólica del más acá en el más allá, o sea, el lugar de una perduración tras la muerte. El muerto se lleva el más acá al más allá en forma –simbólica– de aditamentos e imágenes murales. Después del Reino Antiguo, el más allá es presentado como una esfera de posibilidades vitales y formas de existencia propias. La meta no es ahora la perduración, sino la transición. Es cierto que en la costumbre de colocar en las tumbas casas en miniatura, figuras de sirvientes, etc., pervive aún la idea de que es posible llevarse el más acá en forma simbólica. Pero en la literatura funeraria de la época hay también sentencias que ponen al muerto en condiciones de construirse una casa en el más allá[113].

La propagación de la religión de Osiris es un fenómeno de la historia de las religiones, y debe aquí ocuparnos sólo en tanto que forma parte del nuevo paradigma semántico del Reino Medio. No cabe, por tanto, prescindir aquí de este aspecto. En él hay sobre todo una idea que es tan determinante en la religión de Osiris como en la formación de sentido propia del Reino Medio: la idea del juicio de los muertos.

109 *Cfr.* al respecto Scott N. Morschauser, *Threat Formulae in Ancient Egypt*, Baltimore, 1987 (UMI: Ann Arbor 1987), así como H. Willems, *JEA* 76, 1990, 27-54 y mi art. de *JEA* 78, 1992, 149-162.

110 Ver M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, así como mi *Ma'at*, caps. IV y V.

111 Por ejemplo *Urk* I 77.7, 79.14, *cfr.* 79.8 (Henqu, VIII dinastía).

112 Por ejemplo *CT* 159c; 160h; 161k; 162d; 1631-164a; 164c, etcétera.

113 *CT* 571, «construir una casa en medio del agua». Se trata claramente de una localidad del más allá.

En esta temprana fase de su historia, el juicio de los muertos era imaginado conforme al modelo del proceso mítico en el que a Osiris se le concede razón frente a su asesino Seth, y de esa manera supera la muerte. Todos los muertos esperan, justificados de esa misma manera después de la muerte, tener el mismo destino que Osiris y poder alcanzar su misma inmortalidad. En algunos textos aparece incluso el lugar sagrado de Osiris en Abidos –la «gran escalera»– como el lugar del juicio de los muertos, al que el muerto se ha dirigido (aunque el mítico proceso tenía lugar en Heliópolis).

La fiesta y procesión en honor de Osiris en Abidos se convirtió en una romería que reunía a peregrinos llegados de todas partes. Los altos funcionarios que podían permitírselo se levantaban capillas en la avenida donde discurría la procesión para poder continuar asistiendo después de su muerte a los festejos y respirar el aroma festivo. A la perduración en la memoria social se añadía aquí la continuidad en la pertenencia a la comunidad cultual y festiva que honraba al dios como un objetivo más en la preparación de la transición al más allá.

Estas capillas exhibían aún más inscripciones de autotematización apologética que las propias tumbas. En el contexto de la doctrina osiriana de la justificación, ritualmente configurada en el juicio de los muertos y litúrgicamente aplicada en el ritual del embalsamamiento –como aún habremos de ver–, el discurso biográfico recibió un nuevo y enorme impulso. Estos textos muestran que lo importante es el «hombre interior», la virtud y el carácter, el corazón, en suma. No podremos dejar de lado a Osiris cada vez que, en lo sucesivo, consideremos la idea del juicio de los muertos como fundamentación de la justicia conectiva.

Osiris nos recuerda constantemente el lugar central que la muerte ocupa en la historia egipcia del sentido. En el Reino Antiguo se nos presenta este significado central en las formas megalíticas de la arquitectura funeraria monumental. El proyecto de elaborar culturalmente la experiencia de la muerte en el medio de la construcción pétrea, nada tiene aún que ver con la religión de Osiris. Osiris es un dios nuevo que sólo con la dinastía V empieza a ganar terreno. Con la creencia en Osiris se abre una nueva vía de salvación además de la pétrea, abierta por Imhotep. Sin duda se siguen construyendo en el marco de la religión de Osiris tumbas monumentales de piedra. Pero ahora se leen frases como: «la

(verdadera) tumba la construyen las buenas acciones», o «el (verdadero) monumento de un hombre es su virtud»[114].

Juicio de los muertos y modo de vivir

No hay sitio aquí para una exposición más pormenorizada de la idea egipcia del juicio de los muertos[115]. Aquí nos interesa esta idea sobre todo como elemento de una formación histórica de sentido. Nos preguntamos por la contribución del Reino Medio a la historia de la idea egipcia del juicio de los muertos y por la medida en que esta idea influyó en el modo de vivir y en el orden político de los egipcios, imprimiéndoles un sentido y una dirección. En la historia de esta idea egipcia del juicio de los muertos cabe distinguir dos formas básicas. Una es claramente más antigua que el Reino Medio, y se puede ya percibir en las inscripciones del Reino Antiguo. La otra la encontramos en su forma clásica y canónica primero en el *Libro de los muertos* del Reino Nuevo. El Reino Medio ocupa, pues, aquí un lugar intermedio.

En su forma temprana, la del Reino Antiguo, el juicio de los muertos es imaginado conforme al modelo de un tribunal terrenal. Las sesiones se celebran siempre, y sólo siempre que se presenta un caso, se intenta un proceso y se formula una acusación. ¿Cómo habría podido una idea como ésta conformar el sentido y la orientación de la vida en el más acá? El muerto tenía que ser sometido a todas las acusaciones posibles, toda vez que el egipcio contaba aquí con que podría haber obrado mal no sólo con sus semejantes, sino también con los muertos y los dioses. Era difícil prepararse para este juicio de otra manera que viviendo de la manera más cautelosa y circunspecta posible, evitando las asperezas y las injusticias y aspirando a una vida de la máxima armonía posible. De esto también se habla

114 V. mi *Ma'at*, 109-113.

115 *Cfr.* Joachim Spiegel, *Die Idee vom totengericht in der ägyptischen Religion*, Glückstadt, 1935; Yoyotte, J., «Les jugements des morts dans l'Égypte ancienne», *Sources Orientales* IV, París, 1961. Brandon, S.G.F., *The Judgement of the Dead: An Historical and Comparative Study of the Idea of a post-mortem Judgement in the Major Religions*, Londres, 1967. J. Vergote, «Inmortalité conditionnée de l'âme ou survie inconditionnelle dans l'Égypte ancienne», en A. Théodoridès, P. Nasater y J. Ries (eds.), *Vie et survie dans les civilisations orientales*, Leuven, 1993, 65-74; M. Lichtheim, *Ma'at in Egyptian Autobiographies and related Studies*, OBO, Friburgo, 1992; John Gwyn Griffiths, *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions*. Studies in the History of Religions (Supplements of NUMEN), vol. LII, Leiden, 1991.

constantemente en las inscripciones biográficas. Por otro lado es obvio que, ante una situación tan amenazante y compleja, el egipcio intentara protegerse sobre todo creándose una posición de poder. La manera egipcia de expresar esta posición la presenta como la de un «excelente (hombre) transfigurado que conoce sus palabras». Ello alude a un saber mágico. La magia, como observamos en las *Instrucciones para Merikare*, le fue dada al hombre por el Creador como arma para «desviar los golpes de los acontecimientos»[116]. La magia es la forma de poner fin a situaciones complicadas y desgracias imprevistas para las que nadie puede estar preparado.

La forma clásica, que quedó codificada en el capítulo 125 del *Libro de los muertos* y poseyó validez canónica universal a partir, como más tarde, del siglo XV a.C., tenía otro aspecto. Ya no estaba orientada al modelo del tribunal terreno, sino al de una iniciación en forma de prueba y purificación. El tribunal ante el cual el muerto debía responder, celebraba sesiones de forma constante, y todo muerto tenía que comparecer ante él, independientemente de que se le formularan o no acusaciones. El juicio de los muertos era el umbral que todo hombre tenía que traspasar después de la muerte para acceder al más allá. El terror que infundía esta idea era compensado por la esperanza de no tener que llevar en el más allá una existencia espectral y sombría, sino una existencia plena de sentido y sin merma de la identidad personal. Era el propio tribunal el que, en el caso favorable, imprimía a esta identidad personal el sello de la inmortalidad. En esta forma de juicio, el hombre no tenía que ser sometido a todas las pruebas posibles. Ahora, los acusadores no eran enemigos potenciales, sino un dios al que se imaginaba omnisciente. De este dios se sabía lo que exigía y lo que era para él importante. En el capítulo 125 se sistematiza la confesión que hace el muerto de sus culpas en esta forma: el muerto enumera un catálogo fijo de posibles faltas, y lo hace en forma negativa, es decir, asegurando no haberlas cometido. De ese modo se adhiere al código moral. Cada una de las frases que comienzan con un «no he...» hace referencia a una ley: «no debes...» Pero no bastaba simplemente con negar verbalmente haber vulnerado estas prohibiciones. El dios era omnisciente. Esta situación

116 *Merikare* P 136-37. Para una nueva exposición de la magia egipcia, v. R. K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, 1993. Sobre el pasaje de *Merikare*, v. *ibid.*, 20.

de tener que confesarse ante un dios omnisciente quedó gráficamente representada en la escena, que hay que entender simbólicamente, en la que se pesa el corazón del muerto. Mientras éste hace sus declaraciones de inocencia, el corazón se halla en la balanza y es pesado contra una figura de la diosa de la verdad. La balanza era una especie de detector de mentiras: con cada mentira, el platillo que contenía el corazón descendía. Si al final el corazón pesaba demasiado, lo tragaba un monstruo. Entonces, el hombre desaparecería como persona, lo que por otra parte indica una vez más que, en el caso favorable, se conservaba como persona"[7]. Esta magnífica imagen no reproduce ninguna ceremonia realmente practicada con una balanza, sino que mediante el símbolo hace visible lo invisible: la relación entre la conciencia del hombre, simbolizada por el corazón, y la voluntad y el saber del dios, simbolizados en la figura de Ma'at.

El libro de los muertos, en el que están codificadas estas concepciones, pertenece a la literatura funeraria, y, por tanto, al atalaje mágico del muerto. Pero nada se opone a la tesis de que esta forma de entender el juicio de los muertos, con su lista exacta de faltas que hay que evitar, tuvo que ser importante también para los vivos. Para esta forma del juicio de los muertos podía el egipcio prepararse tomando las ochenta prohibiciones de la confesión negativa como fundamento de su vida. El libro de los muertos podía así servir de guía para las inversiones morales con las que el egipcio debía completar sus inversiones materiales en la construcción de una tumba y la organización del culto funerario para hacerla fundamento sólido de una vida después de la muerte. Considero esta idea mucho más plausible que la tesis de que el capítulo 125 del libro de los muertos no tenía otro objetivo que el de «soslayar mágicamente» el juicio. Cierto que el capítulo 125 del Libro de los muertos es mágico, como toda la literatura funeraria, y sobre esto no puede caber duda. Estos textos son mágicos en el sentido de que dan apoyo a la «eficacia salvadora» de la acción y el discurso religiosos, y no en bien de la comunidad, sino en favor de un individuo, para su justificación personal. No discuto en absoluto el carácter mágico de estos textos. Discuto únicamente la idea de que, en este asunto, los egipcios se habrían abandonado a la

117 Sobre la escena en la que se pesan los corazones, *cfr.* mi estudio «Zur Geschichte des Herzens im alten Ägypten», en J.A. y Theo Sundermeier (eds.), *Die Erfindung des inneren Menschen*, 81-113, esp. 96-100.

magia. Nada nos induce a hacer esta suposición. Ésta es, por el contrario, en extremo improbable, pues es fácil mostrar que, en casos comparables, los egipcios tampoco se abandonaban exclusivamente a la magia. En la momificación, por ejemplo, nunca se conformaban con amuletos y palabras mágicas, sino que aplicaban todo su saber anatómico y químico. En los accidentes y las enfermedades, los médicos, que a la vez eran magos, aplicaban todos los medios de su arte médico antes que recurrir, como sólo hacían en casos especiales, a medios mágicos. La medicina nunca fue sustituida por la magia, sino que ésta complementaba a aquélla. Por eso no hay, a mi parecer, nada que indique que, para el caso del juicio de los muertos, el egipcio intentara «soslayar» la moral mediante la magia, en vez de usar la magia como algo complementario.

Hay un texto egipcio, una estela con una inscripción funeraria autobiográfica del siglo XIV a.C., que indica explícitamente que su autor ha hecho de las «leyes» del juicio de los muertos cimiento de su vida:

> Soy un hombre noble al que Ma'at hace feliz,
> *que siguió las leyes del «pabellón de las dos Ma'at»,*
> pues planeé ir al juicio de los muertos
> sin que mi nombre estuviera ligado a ninguna vileza,
> sin haber hecho ningún mal a ningún hombre,
> ni nada que sus dioses reprueban[118].

Lo que Baki llama «leyes del pabellón de las dos verdades» son los ochenta mandamientos de la confesión negativa. De nuevo son las *Instrucciones para Merikare* las que nos aclaran de qué manera tenía el individuo que conducirse en su vida pensando en el juicio de los muertos, es decir, desde la conciencia de tener que responsabilizarse de su vida ante el tribunal de los dioses:

> Los jueces que juzgan al opresor,
> sabes que no serán benignos
> el día en que se enjuicie al infame,
> la hora en que se ejecute la resolución.
> Tremendo es el acusador, que es un sabedor.

118 Turín, estela 156, ed. Varille, en *BIFAO* 54, 1954, 129-135.

¡No confíes en la duración de los años!
Ellos ven el tiempo de la vida como una hora.
Cuando del hombre queden los restos tras la partida,
sus actos irán junto a él en una suma.

Pero la estancia allí dura eternamente.
Un necio quien hace lo que ellos reprueban.
Quien llega hasta ellos sin maldad
estará allí como un dios,
caminando libre, como los señores de la eternidad[119].

El juicio de los muertos en el Reino Medio

No podemos esperar encontrar la idea del juicio de los muertos en la literatura funeraria contemporánea a los textos de los sarcófagos en la misma forma. El discurso mágico de los textos funerarios habla un lenguaje completamente distinto. A pesar de lo cual se puede encontrar aquí también la figura de un acusador que es «sabedor». Los pasajes donde aparece proceden de una liturgia funeraria, es decir, de una serie de sentencias con ritos acompañantes cuya recitación debía acompañar al muerto en su camino al más allá. Esta liturgia funeraria se celebraba en la cámara del embalsamamiento al final del largo trabajo de embalsamamiento y por la noche, antes de la procesión que terminaba con la sepultura. Esta última noche transcurría en una vela de varias horas. La noche era dividida en horas, y cada hora se invocaba la protección de un grupo especial de divinidades, cuyo papel era interpretado por sacerdotes. También el propio muerto, su «ba» y su cadáver momificado, interpretaban distintos papeles de dioses (sobre todo el de Horus y el de Osiris). El punto culminante de la liturgia lo constituía una representación del juicio de los muertos, aquí ritualmente escenificado en forma de recitación litúrgica:

La tierra está abierta, después de haber los dos compañeros luchado,

119 Instrucciones para Merikare P 53-57, *cfr.* J.F. Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, GOF 23, Wiesbaden, 1992, 34 s.; uso la bella traducción métrica de G. Fecht en *Der Vorwurf an Gott*, 147, con anotaciones en 222 y 228 s.

después de haber sus pies excavado el estanque divino en Heliópolis.
Llega Thoth, revestido de su dignidad,
después de haberle Atum distinguido con la fuerza,
y las dos grandes (Enéadas) están satisfechas con él.
Concluida está la lucha, finalizada la disputa,
extinguidas las llamas que produjo,
incensado (=¿suavizado?) el rubor (=ira) ante el tribunal del dios,
que ahora ocupa su puesto para adminsitrar justicia ante Geb.

¡Salve, magistrados de los dioses!
Que Osiris N sea justificado en este día por vosotros,
como Horus quedó justificado frente a su enemigo
en ese su hermoso día de ascenso al trono.
Que su corazón se alegre con vosotros
como se alegró el corazón de Isis
en ese su hermoso día en que tocó el sistro;
cuando su hijo Horus tomó triunfal posesión de sus dos tierras.

Salve, tribunal del dios,
que juzgará a Osiris N
por lo que dijo cuando era joven e ignorante,
cuando todo le fue bien, antes de irle mal.
Agrupaos a su alrededor, colocaos tras él,
que este Osiris N sea exculpado ante Geb,
el príncipe heredero de los dioses,
ante aquel dios que le juzga por lo que sabe,
después de que aparezca ante el tribunal, con su pluma en su cabeza,
su Ma'at en su frente.
Su enemigo se halla entristecido,
pues se ha posesionado triunfalmente de todas sus cosas.

Salutación de Thoth y de su tribunal

¡Salve, Thoth, con quien los dioses están contentos,
y con ese tribunal que está contigo!
Ordena que ellos aparezcan ante él, ante este Osiris N,
para que oigan bien lo que dice en este día.

Pues tú eres aquella pluma que sube en el país de los dioses,
que Osiris ha traído a Horus
para que la fije a su cabeza como signo de justificación
contra sus enemigos y enemigas.
Él es el que ha arrancado a Seth los testículos,
él no se hundió, él no murió.
Tú eres esa estrella que la diosa de occidente ha parido,
que no se hunde, que no es aniquilada;
tampoco este N se ha hundido, tampoco ha sido aniquilado,
ningún cargo malo se ha presentado
contra este Osiris N, habló Atum.
Todo lo malo que planeen («digan») hacer
contra este Osiris N ante Geb:
se (vuelva) contra ellos, quede (dirigido) contra ellos[120].

La primera estrofa evoca, en forma de paralelismo mítico, el litigio entre Horus y Seth por la sucesión al trono ante las dos Enéadas, en la «casa principesca» de Heliópolis bajo la presidencia de Geb. El procedimiento del paralelismo mítico es típico del discurso mágico, al que, como hemos dicho, pertenece también la literatura funeraria[121]. Este procedimiento consiste en hacer presente un acontecimiento del mito que, en la forma de un caso precedente, arroja luz sobre una situación actual, influyendo así en ella en sentido favorable. En nuestro caso, el acontecimiento mítico es el litigio entre Horus y Seth por la sucesión al trono, y la situación actual, vista a la luz de este caso precedente, la justificación del muerto ante el tribunal que le juzga. Pero el acontecimiento mítico no se cuenta en forma narrativa, es decir, en formas verbales referidas a un pasado, sino que es descrito como una situación actual. Una forma también muy típica.

La tierra está abierta como consecuencia de la lucha. Thoth hace acto de presencia para arbitrar la disputa. Thoth ha sido designado por Atum mismo como árbitro en la lucha: esto es lo que significa su «dignidad». Pero Atum sólo puede designar a Thoth con el beneplácito de las dos Enéadas. Los versos describen la situación liberadora creada por la aparición de Thoth, la cual permite que se celebre

120 *CTI*, sentencias 7-9.

121 Debe entenderse aquí por «magia» el empleo privado de ritos y recitaciones religiosos efectuados por un sacerdote no representando a la sociedad en el templo, sino directamente para un individuo concreto.

la sesión del tribunal. El Derecho se impone así a la violencia braquial. Thoth ha operado esta transformación con su sola aparición.

En la segunda estrofa, el paralelismo entre la escena mítica del litigio por la sucesión al trono entre Horus y Seth, que ha descrito la primera estrofa, y la escena actual, de justificación de NN ante el tribunal del más allá, lo hace explícito el uso del adverbio «como». Ello evidencia a la vez que la primera estrofa no se refiere a la escena actual «en este día», sino a la escena mítica de «aquel día», que es conjurada en el sentido de la precedencia mítica.

La tercera estrofa prosigue la llamada del tribunal y hace por primera vez referencia al NN humano, no al míticamente peraltado. Se impone ahora la otra perspectiva, que en el Reino Nuevo constituirá la norma. En la sesión del tribunal, tal como aquí se concibe, no sólo se presentan «enemigos» que acusan al muerto ante ese tribunal del más allá, sino que además, y sobre todo, debe el muerto defenderse de acusaciones formuladas contra él por parte de los dioses. Supongo que «ante aquel dios que le juzga por lo que sabe» es el que en las *Instrucciones para Merikare* aparece como el «sabedor»: «Tremendo es el acusador, que es un sabedor»[122].

Sólo así cobra sentido el miedo a las faltas inconscientes. Se trata de faltas, impurezas y violaciones de tabúes de naturaleza específicamente religiosa, «culpas» por las que se teme tener que responder ante un divinidad ofendida. Éstas son las únicas culpas cuya posibilidad el muerto admite. Pues él sabe que aquí puede alegar incapacitación para el juicio moral y que los dioses no tendrán en cuenta esas culpas. La apostilla a CT [228] = TB 70 estima la duración de esta fase de incapacidad en 10 años:

> En cuanto a todo aquel que conozca esta palabra:
> tendrá 100 años de vida,
> de los que 10 vivirá sumido en la culpa y la impureza,
> en sus faltas y sus mentiras,
> como las comete un hombre que fue ignorante y se vuelve sabedor.

Hermann Kees ha dedicado a este texto un detenido estudio[123]. En él ha defendido la tesis de que esos diez años son los últimos de la vida, y de una vida de la máxima longevidad: «Los diez años aparte

122 *Merikare* P 54, ed. Helck, 31.
123 *Göttinger Totenbuchstudien*, UGAÄ XVII, 1954, 31-39.

(10%) de una vida de 100 años estaban, según nuestro texto, para que un hombre que durante su vida fue un 'ignorante' y que finalmente, con dignidad de la edad, se convirtiera en un «sabedor», tuviera todavía un tiempo en la tierra para liberarse poco a poco de todas los defectos terrenales ... Los 10 años constituirían la transición de la vida llena de faltas a la gloriosa «en la frontera» de la divinidad.

A esta concepción se han adherido, por lo que observo, todos los que se han interesado por la idea egipcia de la edad[124]. Así traduce e interpreta, por ejemplo, Erik Hornung, nuestro pasaje: «Todo hombre que conoce esta palabra cumple 110 años de vida, de los que 10 de ellos están fuera de su imperfección y su impureza, fuera de sus faltas y su insinceridad, como hace un hombre que era ignorante y se ha hecho sabedor». Diez años puros y serenos que se suman a la redonda edad de cien años y dan al más anciano la oportunidad de tornarse al final de su vida sabio y libre de todos los vicios terrenales antes de ascender hasta el tribunal que juzga a los muertos. Resultaría entonces que los egipcios habrían fijado la edad ideal en 100 + 10 años, es decir, regalado un bono de tiempo adicional de 10 años[125]. Pero esta traducción e interpretación debe hacer frente a dos dificultades. Una es de naturaleza lingüística: *m-ḏr* no significa «en la frontera», menos aún «fuera de», sino «dentro de» o «en el seno de». Si se parte del significado corriente del adverbio, el texto sólo puede indicar que estos diez años los pasa uno «sumido» en la culpa, la mentira, etc., pero no «más allá» o «fuera» de aquello a lo que el texto se referiría si la interpretación de Kees fuese correcta. La frase dice exactamente lo contrario de lo que Kees lee en ella. La segunda dificultad incide en cuestiones fundamentales de la semántica cultural de Egipto. La interpretación de esta frase por Kees implica un inmoralismo difícil de aceptar para los antiguos egipcios, y menos aún para los del Reino Medio: viene a decir que el hombre pasa el tiempo socialmente activo de su vida dentro de la imperfección, la impureza, la infracción y la mentira, y sólo a la edad de 100 años va progresando hasta adquirir capacidad de respuesta y responsabilidad moral. Esto contradice las ideas egipcias acerca de la res-

124 *Cfr.* especialmente J. Janssen, «On the ideal lifetime of the Egyptians», en *OMRO* 31, 1950, 33-34.

125 Erik Hornung, *Geist der Pharaonenzeit*, Zurich, 1990, 69-70; *cfr.* del mismo autor «Zeitliches Jenseits im alten Ägypten», *Eranos JB* 47 (1978), 279.

ponsabilidad y la vida moral'[126]. La «referencia al más acá de la literatura funeraria religiosa» (Kees, p. 38) ni mucho menos llegó al extremo de facilitar con medios mágicos una vida en la mentira y la irresponsabilidad.

Ahora bien, nada obliga a trasladar estos diez años al final de la vida. Si los hacemos coincidir con la infancia, cobran un sentido más aceptable. Entonces se le reconocen al hombre diez años de exención moral, que son los de la infancia. Lo que durante este tiempo ha podido cometer en cuanto a mentiras, faltas, mancillamientos y violaciones de tabúes es atribuible a su ignorancia. Encontramos aquí una idea de la infancia que contradice frontalmente la imagen (presente también en textos egipcios posteriores) de la inocencia infantil. Debido a su ignorancia, el niño acumula por el contrario, y muy especialmente él, mucho de «culpa». Pero no se la tiene en cuenta.

La última estrofa se dirige a Thoth, el acusador, que juzgará a NN «por lo que él sabe». En ella, Thoth es equiparado a aquella «pluma» que lleva Horus como signo de su victoria sobre Seth cuando le aplastó sus testículos[127]. El verso siguiente subraya el significado de la victoria de Horus sobre Seth como una victoria sobre la muerte. Por eso, algunas variantes ponen donde «él» el nombre del muerto: así como Horus triunfa sobre Seth, triunfa NN sobre la muerte. Cómo esta afirmación se pone en boca de Atum, hemos de ver en ella la absolución final del tribunal. El muerto es absuelto porque no se le formula ninguna acusación. Las frases finales contienen una prevención que amenaza con la pena correspondiente a los posibles opositores: todo lo malo que planeen hacer lo sufrirán ellos mismos.

La diferencia entre este texto y la sección de las *Instrucciones para Merikare* es palmaria. Reside especialmente en el papel divino que el muerto hace aquí ante el tribunal del más allá. En semejante elevación mítica, el muerto parece eximido de la responsabilidad que las *Instrucciones para Merikare* inculcan a su destinatario. La identificación

126 *Cfr. Merikare* p 54: «No confíes en la duración de los años», lo que significa tanto como «no dejes tu sentido moral para el final de tu vida, como si entonces hubiera tiempo para mejorar y expiar por las culpas».

127 J. Gwyn Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth*, Liverpool, 1960, 35, atribuye esto a Osiris. Pero esto es improbable tanto gramatical como semánticamente. Sobre *'f3 cfr. Wb* 1, 41. Sobre el acto de Seth, *cfr.* H. te Velde, *Seth, God of Confusion*, Leiden, 1967, 53-59, esp. 58. Te Velde interpreta «aplastar» como acto homosexual, no como castración violenta que designaría mejor la palabra «seccionar».

mítica con papeles de dioses es, como decimos, característica del discurso mágico, cuyo procedimiento consiste en presentar una situación crítica actual a la luz de una caso precedente mítico para resolverla en analogía con la resolución mítica. Si se tiene en cuenta esta diferencia, se observa que en la liturgia funeraria mágica subyace exactamente la misma idea del juicio de los muertos que en las enseñanzas de sabiduría. En ambas hay jueces y acusadores divinos. Y muestran que el hombre del Reino Medio daba por supuesto que tendría que responder a un acusador «sabedor» –no solamente a un enemigo potencial–. Doctrina y texto funerario están en la misma relación que medicina y magia. Así como, en caso de enfermedad grave, el médico egipcio recurría tanto a recetas médicas como a fórmulas mágicas, el egipcio sin duda no confiaba solamente en los medios mágicos de preparación al más allá.

El juicio de los muertos como fundamentación de la justicia

La respuesta que el antiguo Egipto dio al problema de la justicia, y esto significa al problema del fundamento o última instancia de la moral, ha gozado de validez hasta bien entrado el siglo XVIII, hasta Kant, cuya definición del imperativo categórico puso por vez primera las condiciones de la acción moral sobre un nuevo fundamento, el único capaz de servir como tal. Dos suposiciones básicas, se concluía, son necesarias para que la justicia domine en el mundo: la inmortalidad del alma y la existencia de una instancia que, premiando o castigando, decide sobre el destino del alma. Éstas son las dos ideas que los egipcios hicieron interesantes para el Occidente mucho antes del desciframiento de sus jeroglíficos. Los egipcios lograron construir, sin ley revelada, un Estado y una sociedad de fabulosa estabilidad que fueron célebres por su sabiduría, su justicia y su piedad. ¿Pero qué se pudo saber de la idea egipcia del juicio de los muertos antes de que se consiguieran descifrar los jeroglíficos y pudiera leerse el *Libro de los muertos*?

La fuente del conocimiento que Occidente tuvo del juicio de los muertos fue Diodoro. Aunque su descripción es bastante distinta de lo que podemos saber leyendo el *Libro de los muertos*. Según Diodoro, el

juicio de los muertos se celebra entre el embalsamamiento y la sepultura. El cadáver es trasladado en bote de remos por un estanque en cuya otra orilla 42 jueces han tomado asiento. En ese momento, cualquiera que tenga algo de qué acusa al muerto puede hablar. Si se prueba su culpabilidad, el cadáver no puede ser sepultado. Si, por el contrario, no aparece ningún acusador o la acusación es falsa, el muerto recibe sepultura alabado por todos los presentes y a continuación se le hacen honores. Reinhold Merkelbach ha comparado este informe con los textos de los dos papiros funerarios Rhind, que para él contienen un protocolo de las ceremonias de sepultura de Menthesuphis y de su esposa, ambos muertos en el año 9 a.C[128]. De ellos se desprende con toda claridad que las ceremonias consistían en una especie de representación dramática en la que los sacerdotes interpretaban el papel de dioses. Si se junta este documento con la descripción que hace Diodoro de las ceremonias de inhumación, se tiene lo más parecido a un «drama barroco»[129]. La propia época del Barroco se mostró impresionada por el informe de Diodoro. Jacques-Bénigne Bossuet le dedicó un extenso comentario en su *Discours sur l'histoire universelle* (1681)[130], y el abate Jean Terrasson le dio forma narrativa en su novela *Séthos* (1731)[131].

Bossuet y Terrasson clarificaron la relación entre la idea del juicio de los muertos y el Estado. Los egipcios habían sido los primeros en reconocer que un Estado sólo podía erigirse sobre los cimientos de una fe inconmovible en la inmortalidad del alma y en un futuro juicio de los muertos, ideas estas que también fueron centrales en la concepción cristiana del mundo. Volker Herrmann ha establecido, en un trabajo teológico de graduación en Heidelberg, un paralelismo entre la idea egipcia del juicio de los muertos y la idea cristiana primitiva de una jurisdicción divina tal como es desarrollada en el capítulo 25 del Evangelio de San Mateo. En lugar del juicio egipcio aparece ahí el Juicio Final, y en lugar del tiempo de vida individual,

128 «Diodor über das Totengericht der Ägypter», Siegfried-Morenz-Gedächtnisvorlessung, pronunciada el 11-5-1992 en la universidad de Leipzig, en *ZÄS* 120, 1993, 71-84.

129 Diodoro, *Bibl. hist* I, 91-93. *Cfr.* Merkelbah, *op. cit*, 78, y mi *Ma'at*.

130 Utilizo la edición inglesa de Orest Ranum: J.-B. Bossuet, *Discourseon Universal History*, trad. de E. Forster, Chicago, 1976, 308-309.

131 [Jean Terrasson] *Séthos, Histoire ou Vie, tirée des monuments, Anecdotes de l'ancienne Egypte*, París, 1731. Utilizo la edición revisada de 1767. La exposición que del juicio de los muertos hace la reina Nephté se encuentra en el primer libro, pp. 38 a 48.

el tiempo universal; y en lugar la «casa de Osiris», en la que el muerto absuelto entraba, el Reino de Dios. Pero también aquí es el individuo digno de entrar en el Reino de Dios en la medida de su respeto de las normas sociales, de su prójimo, y también aquí implican las normas no sancionables en la tierra la sanción de la condena eterna[132]. Ambos conceptos fundan su postulado del hombre como *zoon politikon* o *animal sociale* en la creencia en un juicio divino y una vida después de la muerte.

Al Antiguo Testamento, en cambio, le son ajenas las ideas de una vida futura y una recompensa o un castigo en el más allá. También este hecho se consideró por primera vez a fines del siglo XVII, en los mismos decenios en que Bossuet y otros insinuaron que Egipto era su verdadera patria. Spinoza hizo observar por primera vez este hecho en su *Tractatus politico-theologicus*, hecho que, por el lado cristiano, confirmó el obispo anglicano William Warburton en su obra en nueve volúmenes *The Divine Legation of Moses*. Destino e historia ocupaban en Israel el primer plano como los ámbitos donde obraba la justicia conectiva, la cual equivalía a la voluntad de Dios. En el Deuteronomio –y en la obra histórica del mismo–, la historia del pueblo está en estrecha conexión con su obediencia a la ley. Ley e historia se hallan en esta formación de sentido inseparablemente unidas. El infortunio histórico es resultado de la culpa; cuanto mayor el infortunio, más culpa hace falta para poder explicarlo dentro de la conexión de sentido de la justicia conectiva. La ley funciona como generadora de culpa. Como no existe el más allá, las cuentas deben saldarse en el más acá. Y como toda experiencia demuestra que muy raramente se saldan en la vida del individuo, la consecuencia es una culpabilización colectiva. Los pecados del padre los paga el hijo, y el pueblo entero debe expiar las faltas de los reyes que no observaron la ley. Como escribió J. Taubes, «el cap. 18 de Ezequiel supone un punto de inflexión en la historia de la religiones. La implicación de las generaciones es forzosa y evidenciadora del nexo entre culpa y expiación en la conciencia mítica. De hecho es aquél un capítulo constitutivo de la 'prehistoria de la subjetividad'. Pues en las palabras del profeta del cap. 18, el poder del nexo mítico de culpa y expiación

132 V. Herrmann, *Die Motivation des Helfens in der altägyptischen Religion und in der urchristlichen Religion. Ein Vergleich anhand von Totenbuch Kap. 125/Texten der idealen Selbstbiographie und Mt. 25, 31-46*, Abschlußarbeit am diakoniewissenschaftlichen Institut Heidelberg WS, 1990-1991.

en la cadena de las generaciones queda roto, y la situación del espíritu decisivamente rebasada. Culpa y expiación en la cadena de las generaciones forma el enlace mítico que en tribus y pueblos cohesiona la lógica del acontecer entre dioses y hombres»[133]. Lo que Taubes llama aquí el «enlace mítico» hace referencia a una formación de sentido que era extraña a los egipcios y, por tanto, no puede valer como característica universal del pensamiento mítico. Era extraña a los egipcios porque la idea del juicio de los muertos propiciaba la individualización de la culpa, o sea, se oponía a su colectivización. Ezequiel se vuelve en ese capítulo contra el principio de la responsabilidad colectiva y genealógica, como se ve en las siguientes palabras: «Los padres comieron arenques, y los hijos tuvieron dentera» (Ez. 18.2, *cfr.* Jer. 31.29). A este principio opone otro nuevo: el de la culpa y la responsabilidad individual:

> Por mi vida, os juro —oráculo del Señor— que nadie volverá a repetir ese dicho en Israel. Sabedlo: todas las vidas son mías; lo mismo que la vida del padre, es mía la vida del hijo; el que peca es el que morirá[134].

Pero, sin la idea de un juicio en el más allá, esta concepción de la justicia conectiva incurre en rigideces y paradojas, expresadas de modo especial en el *Libro de Job*. Si todas las cuentas en el más acá deben saldarse y el imperio de la justicia conectiva como conexión de sentido en la historia del pueblo y en el destino del individuo debe ser siempre reconocible, la presión del sentido yacente en el destino y la historia puede hacerse insoportable. Por eso, diversas tendencias del judaísmo antiguo, entre ellas el cristianismo, llegaron a abrigar ideas relativas a una vida futura y una justicia en el más allá.

La creencia en el juicio de los muertos educa al egipcio como ser social, como hombre que respeta a su prójimo. La debilidad de las normas sociales, de las reglas de comportamiento, radica en que no

133 J. Taubes, en K.H. Bohrer, *Mythos und Moderne*, 461. *Cfr.* v.a. H. Cohen, *Die Religion der Vernunft nach den Quellen des Judentums*, 214 ss: «Ezequiel se distingue de los profetas sociales en que ha descubierto que los pecados son pecados del individuo». Cohen trata en el capítulo XI de su libro muy detalladamente de la relación entre culpa, yo, conciencia y Dios.

134 Ez. 18.3-4, *cfr.* Taubes, *op. cit.*, 462. Sobre esto, y para una comparación con el juicio egipcio de los muertos, v. mi *Ma'at*, cap. 5.

son armonizables. Ya no se trata de leyes que un acusador podría en todo tiempo y sin limitaciones invocar ante un tribunal independiente y cuya infracción conllevara graves sanciones. Se trata únicamente de actos de gracia y deberes de caridad, cuyo olvido tanto menos puede ser penado cuanto que *per definitionem* vienen sólo de arriba. El codicioso y el duro de corazón, el egoísta y el despótico no comparece ante los tribunales terrenales. De esta aporía nace la idea de una jurisdicción del más allá. De ahí que en la lista de faltas sancionables por el tribunal de los muertos encontremos sobre todo vulneraciones de las normas sociales ligadas a virtudes como la caridad y la asistencia al prójimo, la consideración y el respeto, el desinterés y la modestia:

> No he sido codicioso; no he robado;
> no he matado a ningún hombre (var.: no he matado, no he ayudado a matar), no he matado «ganado menor» (quiere decir hombres);
> no he aumentado, al comenzar cada día, el trabajo asignado a nadie, no he arruinado la propiedad de ningún niño huérfano.
> No me he apropiado de ninguna ración, no he acaparado ni un sólo grano en interés solamente mío;
> no he mentido, no he insultado, no me he querellado, ni he pleiteado, no he aterrorizado a nadie, no he dicho palabras superfluas, no he levantado la voz, no he sido desconsiderado al hablar;
> no he espiado a nadie, a nadie he hecho guiños, no me he hinchado, no me he envanecido,
> no he sido impetuoso (var. «nunca se me ha calentado la boca»),
> no he sido irascible, no he sido violento,
> no he hecho oídos sordos a palabras que decían la verdad. No he hablado mal de nadie ante su superior.
> No he causado dolor, no he dejado que nadie pase hambre, no he hecho llorar a nadie, no he ocasionado sufrimientos a nadie[135].

La mayoría de estas faltas no son jurídicamente sancionables, y cuando se trata de crímenes justiciables, como el asesinato y el homicidio, el asalto, el robo, el perjurio, el ultraje, la blasfemia, etc., puede suponerse que el tribunal que juzga a los muertos se encargará de los actos no descubiertos en el más acá que quedaron impunes.

135 *Cfr. Ma'at*, cap. 5.

Cuando el muerto manifiesta en giros positivos que es digno del más allá, emplea los tópicos de las inscripciones funerarias autobiográficas:

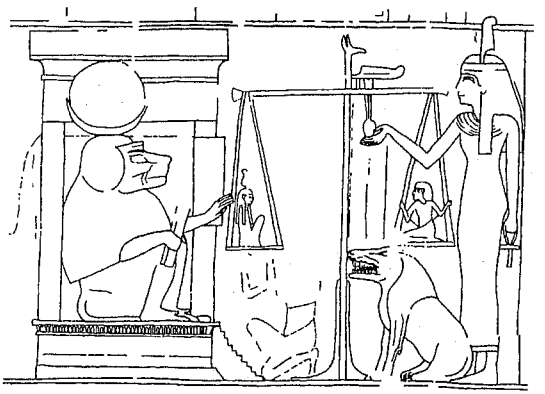
> He hecho lo que los hombres aplauden
> y satisface a los dioses.
> He satisfecho al dios haciendo aquello que a él le agrada:
> di pan al hambriento,
> agua al sediento,
> vestido al desnudo,
> un bote al que carecía de él[136].

Ello arroja luz sobre la función apologética de las inscripciones funerarias: también ellas presuponen el marco universal de una jurisdicción del más allá que decide sobre la inmortalidad y la subsistencia.

Pero la idea del juicio de los muertos educa al egipcio como ser político, como súbdito. En las representaciones que el egipcio del Reino Medio se hace del mundo inferior, del reino de Osiris, y que se hallan codificadas en los textos de los sarcófagos, hay abundantes instancias e instituciones de vigilancia y castigo en las que se cree ver un reflejo del Estado terrenal. Quisiera introducir como ejemplo un pasaje de la misma liturgia funeraria de la que he citado las escenas de juicio:

> Oh Osiris N, aquí no serás puesto a prueba, no serás encerrado,
> no quedarás preso,
> no serás atado, no serás vigilado,
> no pisarás el patíbulo al que los rebeldes son conducidos,
> no se te echará arena en el rostro
> para evitar que te pese.
> No se levantará ninguna barrera ante ti
> para evitar que salgas.
> ¡Toma tu bastón,
> tu vestido, tus sandalias
> y tus armas de calle!
> Que la cabeza cortes y la cerviz separes
> de tus enemigos y enemigas,

136 *Cfr.* E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zúrich y Múnich, 1979, 240.



EL JUICIO DE LOS MUERTOS
Tebas, Tumba 41 (hacia 1300 a.C.)
(FUENTE: J. ASSMANN, DAS GRAB DES AMENEMOPE, MAGUNCIA, 1991, LÁM. 41)

que aceleran tu muerte, retardan tu llegada,
que dicen al dios: «tráelo aquí» el día de la ejecución[137].

Uno no puede desprenderse de la impresión de que estas ideas de una policía del más allá, de prisión y patíbulo, de denunciantes e intrigas, reflejan experiencias de nuestro mundo. Los textos de los sarcófagos están llenos de demonios que en el mundo del más allá crean una atmósfera de vigilancia y castigo y ante los cuales el muerto cree tener que protegerse, quizá más aún que esperar su protección. Y, naturalmente, también estos seres inquietantes son hijos del anhelo de protección y confianza. Nos encontramos aquí con la misma dialéctica de protección e intimidación que caracteriza a la formación de sentido que es el Estado, tal como ésta se fue desarrollando a partir de la dinastía XII sobre el fondo de la experiencia histórica del Primer Período Intermedio. Reflejando esta idea del Estado, el más allá se configurará como un Estado policial cuyas instancias de vigilancia y castigo en igual medida prometen al individuo seguridad que le amenazan.

137 *CTI*, setencia 23.

6. LOS DOS MUNDOS Y EL LENGUAJE DE LA DESESPERACIÓN

Doctrinas de los dos mundos

El texto del papiro de Berlín 3024, conocido con el nombre de *El desesperado* o *La disputa de un hombre con su Ba*, contiene la única descripción de un estado caótico en la que la mirada se aparta de un mundo sin esperanza no para dirigirse al pasado o al futuro, sino al más allá. El mundo después de la muerte aparece aquí como un mundo en el que aún reina ese orden basado en el respeto y el amor que desapareció de «este» mundo.

La expresión «este mundo», de cuyas espantosas miserias la muerte promete redención, suena bien familiar a los oídos cristianos. El siguiente texto de una cantata de Johann Sebastian Bach puede representar a innumerables otros:

> ¡Falso mundo, no confío en ti!
> Aquí he de habitar entre escorpiones
> y entre pérfidas serpientes...
> La honradez está proscrita del mundo,
> la falsedad la ha expulsado.
> Ahora el disimulo ocupa su hueco.
> Y el mejor amigo es desleal:
> ¡oh triste situación!
> Pero, a pesar de los pesares,

cuando sufro rechazo,
siempre me queda el dios, mi amigo,
que es honrado conmigo[138].

El texto de la cantata deja bien claro lo que en él se entiende por este «mundo falso». Pero aquí hemos de pensar no en ámbitos cósmicos, sino en esferas comunitarias, esferas de vinculación y entendimiento social. De ellas se trata en las lamentaciones egipcias. El mundo, de cuya ruina se lamentan, se construye y mantiene mediante el pensar unos en otros de la memoria social y el actuar unos para otros de la solidaridad activa. Es verdad que en los textos egipcios, sobre todo en los de la literatura funeraria, se habla continuamente de «aquí» y de «allí», del «más acá» y el «más allá», de «cielo, tierra y mundo inferior». Pero, aunque es a todas luces evidente que se habla de dominios estrictamente diferenciados, no hay más que una única esfera de comunidad que lo comprende todo. Ello distingue la idea egipcia de «este mundo» clara y fundamentalmente de la cristiana, de la que el texto de la cantata es una buena ilustración. La cristiana distingue de modo perfectamente unívoco dos esferas de comunidad. Cuando el yo es «rechazado» de una de las esferas, «queda el dios, mi amigo», y esta amistad forma otra esfera de vinculación segura. Esta distinción era inconcebible para los egipcios. Por eso entenderemos falsamente el texto egipcio si creemos que en él subyace una doctrina comparable de los dos mundos.

Con todo, los egipcios veían en la muerte el umbral entre «este» mundo de cercanía mediata a los dioses y «aquel» mundo de cercanía inmediata. Así lo expresa una canción de arpista de la tumba n.º 50 de Tebas:

Ante aquel dios al que serviste en la tierra,
te encuentras (ahora) cara a cara[139].

Pero con esta distinción entre «en la tierra» y «allí» no se dio en el Egipto faraónico ese paso al distanciamiento y la negación de «este

138 Cantata n.º 52 de J.S. Bach, recitativo y aria; texto de autor desconocido, 1726.

139 Canción III, *cfr.* Hari, *La tombe thébaine du père divin Nefehotep* (TT 50), Ginebra, 1985, p. IV, *cfr.* mi artículo «Fest des Augenblicks - Verheißung der Dauer. Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder», en *Fragen an die altägyptische Literatur*, Gedenkschrift für Eberhard Otto, Wiesbaden, 1977, 69; E. Hornung, «Altägyptische Wurzeln der Isismysterien», en *Hommages à Jean Leclant*, tomo 4º: *Études isiaques*, El Cairo, 1994, 287-294, esp. 289.

mundo» que caracterizó a la gnosis. El egipcio nunca llegó al extremo de sentirse enteramente de «aquel» mundo y de pensar la muerte como un «regreso» al verdadero hogar. Para él, ambos dominios, el de «aquí» y el de «allí», estuvieron siempre integrados en una única esfera.

Los dioses pertenecen a esta comunidad única aun siendo sólo mediatamente accesibles en este mundo. Esta pertenencia es para la permanencia de la comunidad incluso de una importancia decisiva. Por eso no existe en el antiguo Egipto la idea de dos esferas de comunidad, de «convivencia», contrapuestas, una profana y otra sagrada, como en el texto de la cantata cristiana, sino la de un único mundo, común a hombres y dioses y de convivencia armónica bajo las mismas leyes. *Ma'at*, sustancia de estas leyes que unen a los hombres en comunidad, es lo más alto y santo, la quintaesencia de todos los valores que producen en la vida un efecto salvador. Cuando la armonía de la convivencia entre los hombres es perturbada, el contacto con el mundo de los dioses queda gravemente afectado, y viceversa. Si los ritos no se ejecutan como es debido, estalla la rebelión o la guerra civil, desaparecen la solidaridad y la justicia entre los hombres, los dioses se apartan y dejan de aceptar ofrendas. Los hombres son responsables de la conectividad que les une entre sí y a los dioses en una sola comunidad.

La lamentación por la ruina de la convivencia constituye el tema de las descripciones literarias del caos. Su tema es el aislamiento del yo, que no encuentra comunidad en el mundo. Por eso es característica de estas lamentaciones la forma del monólogo. Las lamentaciones son escenificadas como diálogo con el propio corazón. Así se desarrolla éste, por ejemplo, en las *Lamentaciones de Kakeperreseneb*:

> Un corazón valeroso en situaciones de miseria
> es un compañero de su señor.
> ¡Si tuviera un corazón que supiera sufrir!
> Entonces descansaría.
> Entonces lo abrumaría con palabras de miseria
> para que me librase de mi sufrimiento[140].
> Él habló a su corazón: ven, corazón, a ti te hablo,
> y contesta a mis palabras y explícame lo que sucede en el país[141].

140 El texto dice: «para librarle mi sufrimiento».

141 *Chacheperreseneb*, tablilla BM 5645 verso 1, ed. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909, 105.

Neferti comienza su lamentación profética con una llamada a su corazón:

¡Conmuévete, corazón, hasta que llores este país del que vienes![142].

La forma del diálogo interior y de la llamada al corazón en estos textos no sólo se corresponde con la situación límite del total aislamiento: cumple también una función literaria de un tipo completamente distinto. No se trata de un verdadero diálogo, pues el corazón no responde, sino de una forma de iniciarse un texto, familiar en nuestra tradición occidental como invocación de la musa. Así como el bardo griego recibe su inspiración de fuera porque él encarna y reproduce, recordándola, una tradición oral anterior a él y de él independiente, el «autor» egipcio espera la inspiración dentro de él porque de él no se espera reproducción, sino producción. Se espera lo nuevo y nunca antes escuchado: «Oh, que halle expresiones desconocidas, fórmulas sorprendentes aún no enunciadas, libre de repeticiones, apartado del decir tradicional de los antepasados...», como se lee en las *Lamentaciones de Kakeperreseneb*.

Nada tiene el diálogo entre el «alma» y el «yo» que ver con este tema. En él hay un auténtico diálogo: el alma responde. El diálogo toma el carácter de una dramática disputa, en cuyo curso las posiciones al principio diametralmente opuestas se aproximan hasta alcanzar una conciliación[143]. En este texto, el motivo del aislamiento y el desamparo ocupa el lugar central.

El diálogo entre el «alma» y el «yo»

El desesperado es casi la única obra de la literatura egipcia conocida, e incluso famosa, entre los no especialistas[144]. El alma, en egipcio *ba*, es la energía vital encarnada en el cuerpo y que se libera con la

142 *Neferti* 20. Cito el texto del pap. Petersburgo 116B Según Helck, 17.

143 Sobre la forma literaria y la estructura retórica de la argumentación del *desesperado*, *cfr.* el brillante estudio de Odette Renaud, *Le Dialogue du Désespéré avec sonâme. Une interprétation littéraire*, Cahiers de la Societé d'Egyptologie I, Ginebra, 1991.

144 El politólogo Eri Voegelin, para poner sólo un ejemplo, ha dedicado un importante artículo a este texto: «Inmortality: Experience and Symbol» (The Ingersoll Lecture, 1965. Harvard University School), en *The Harvard Theological Review* 60, 1967, 235-279. Para una interpretación nueva, aunque de contenido escasamente interesante, v. V.A. Tobin, «A Re-assessment of the Lebensmüde», en *BiOr* 48, 1991, 341-363.

muerte[145]. En la primera parte del diálogo, cuyo comienzo se ha perdido, discuten el yo y el *ba* sobre la muerte justa. En el discurso, en gran parte perdido, del *ba* con que se inicia la parte conservada, se lee aún la frase «su lengua no es parcial», que sólo puede referirse a los jueces en el juicio de los muertos. De los jueces se sigue luego hablando ampliamente. Ello es importante para tener una idea de la escena. El egipcio no veía en la muerte el fin absoluto, sino una transición. La muerte física le llevaba a la presencia inmediata de los dioses, que en la tierra sólo indirectamente estaban presentes. Así dice, por ejemplo, en un texto de la misma época, un demandante que hace tiempo que ha intentado inútilmente ante un juez terreno que se le reconozca su derecho: «Mira, me dirijo a ti con una reclamación, y tú no quieres escucharme»[146]. Este demandante no amenaza con acudir al próximo templo de Anubis para dirigirse al dios con una oración, sino con el suicidio, el cual supone cambiar la cercanía mediata por la inmediata a los dioses como única manera de poder recurrir a la jurisdicción divina[147]. Ante este umbral entre las dos jurisdicciones tiene lugar la disputa entre el yo y el *ba*.

En su respuesta, el yo se lamenta así: «Mi *ba* no habla conmigo» (5-6). Es que el *ba* ha amenazado, igual que el demandante del otro texto, con recurrir, frente a una discusión que se le antoja inútil con el yo interesado, directamente al juez imparcial de los muertos, lo que sólo se puede conseguir por la vía de la separación, de la muerte, de la determinación de «marcharse» (*ỉmj*). Y tal es la palabra que emplea el yo: «mi *ba* no debe marcharse, sino quedarse conmigo» (7), y: «no puede ser que decida escaparse justo el día de la desgra-

145 Lo específico del *ba* es una libertad potencial del «yo». Justo este carácter del *ba* como un componente de la persona virtualmente independiente y, por ende, sólo integrable mediante nexos rituales, es lo que ha pasado por alto L.V. Zabkar en su muy citada obra estándar sobre el concepto de *ba*: *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago, 1968.

146 Bauer B2 113-115, ed. R.B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford, 1991, 47.

147 *Cfr.* la idea completamente distinta que subyace, por ejemplo, en Ps 7, y también en las «Oraciones de un injustamente perseguido» (*AHG* n.º 191-193) en Egipto. También en el *Cuento de los hermanos* Bata puede dirigirse directamente al dios Sol, que interviene también directamente: E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, 8.ª ed., Múnich, 1989, 60-72, esp. 64.
Manetón cuenta la leyenda del suicidio del sabio Amenofis, hijo de Hapu, que vivió bajo Amenofis III. Éste habría predicho grandes infortunios para todo el país. Pero no tuvo valor para transmitir personalmente este oráculo al rey. Por eso lo dejó detalladamente escrito y luego se suicidó.

cia» (10)[148]. «Mirad», prosigue el yo, que parece así apelar ya al juez de los muertos, «mi ba se opone, pero yo no le hago caso. Él me arrastra a la muerte antes de que me llegue la hora». Lo que el yo quiere es:

> Él debe estar (en el sentido de «esperar») en ese lado
> como hace el *nehepu*[149].
> Que es aquel que sale para sich volver.

Lo que siempre se quiere decir aquí, hasta donde el texto resulta claro, y estas imágenes sugieren, es que el *ba* bajo ningún concepto debe «marcharse». Hay que evitar la separación de yo y *ba* con la muerte, que el *ba* quiere y el yo quiere impedir. El yo prosigue:

> Mi *ba* se porta como un necio al denigrar (?) la preocupación por la vida.
> Presérvame de la muerte antes de que me llegue mi hora.
> Hazme agradable el occidente.
> ¿Es ella de verdad una desgracia?
> La vida es un plazo.
> (¿También?) los árboles mueren.
> ¡Acaba con la mentira si mi miseria continúa!

Finalmente, el yo habla también de los jueces de los muertos, cuya imparcialidad el *ba* había alabado, y desea que le juzguen:

> Que me juzgue Thoth, que pacifica a los dioses,
> que me defienda Khonsu, que es el que escribe,
> que escuche mis declaraciones Re, que detenga la barca solar,
> que me defienda Isdes en la cámara sagrada[150].

El *ba* responde:

> No eres un hombre. ¡Todavía vives!
> ¿Qué quieres llevar a término
> preocupándote por la vida como quien posee tesoros?

148 «El día de la desgracia» también en el verso 15: «... él me ataca el día de la desgracia». Se refiere al día de la muerte y del juicio al muerto.

149 Tobin, *op. cit.*, 345, lee *jr nḥ ḥnw.j* «(como) el intercesor, mi abogado». Pero la palabra *nḥ<w>*, «intercesor», no figura aquí. Quizá sea más probable *nḥnw*, «el jubiloso», de *nḥn* «regocijarse», que aparece a menudo en *CT* (I 154g; 161k; 163a; 169e; 309a; IV 86k).

150 P. Berlín 3024, 23-27, Barta, 13, 21.

Con la palabra *km*, «cumplir, llevar a término», se vuelve sobre el tema «tiempo», que el yo había suscitado con la frase «la vida es un plazo». El yo aboga por el tiempo, la dilación, la espera, la paciencia, y el *ba* por el ahora. Con su respuesta, el yo aclara qué valores le preocupan y qué hay que entender aquí por «vida»:

> Dije: no me despido si el más allá es desatendido.
> Realmente saltas de aquí sin preocuparte.
> Todo malhechor dice: te agarraré.
> Aunque estés muerto, tu nombre vive.
> Un lugar de reposo es el más allá,
> adonde el corazón conduce a uno.
> Un puerto es el occidente,
> cuando la navegación es difícil [...]
> Si mi *ba* me escucha sin ofenderme,
> y su corazón concuerda conmigo, feliz será.
> Haré que alcance el occidente como el señor de una tumba (como «el que está en su pirámide»),
> después de haberse su deudo presentado su tumba.
> Haré el frío sobre tu cadáver,
> para que des envidia a otro *ba* que esté apagado.
> Haré un frío que no sea demasiado gélido,
> para que des envidia a otro *ba* que es caliente.
> Beberé agua junto al pozo y pondré un quitasol,
> para que des envidia a otro *ba* que pasa hambre.
> Si me apartas de una muerte así,
> no encontrarás ningún sitio donde instalarte.
> Ten paciencia, mi *ba*, mi hermano,
> hasta que aparezca un heredero que haga la ofrenda,
> que esté junto a la tumba el día del entierro
> para que vele (o extienda) el cuerpo.

Es claro que ambos, el yo y el *ba*, desean la muerte. Sólo la forma y la idea de la muerte son objeto de controversia. El yo se representa la muerte como subsistencia de la comunidad viva de yo, cuerpo y *ba* en condiciones distintas. Para el *ba*, la muerte significa una ruptura de esa comunidad. La muerte que el yo desea necesita preparación y, por ende, tiempo. Por eso aboga por el tiempo, el plazo y la dilación. Para el *ba*, esta preocupación por el más allá se basa en una ilusión y es algo superfluo. El *ba* entona la misma can-

ción con la que, en la epopeya de Gilgamesh, la diosa Siduri quiere disuadir al héroe de lo ilusorio de su búsqueda de la inmortalidad: «¡Sigue al hermoso día, olvida la preocupación!». La muerte es el final: no hay retorno. Las tumbas acaban en ruinas y sus propietarios son olvidados como los pobres que caen desfallecidos al borde del dique y con los que los peces se entretienen. Este «más allá» con que el yo sueña es pura ilusión. Esta respuesta del ba es la negación más escandalosa y brutal de los valores supremos que puede pensarse[151]. Para un lector egipcio, éstos son auténticos «versos satánicos». Lo que aquí se desenmascara como ilusión es el centro mismo de las convicciones religiosas de Egipto: la perduración del cuerpo momificado en lo más secreto de la cámara del sepulcro, la perduración, en la memoria social de la posteridad, del nombre escrito en el monumento funerario y la visión de la luz del sol. Que un texto literario llegue a formular una oposición tan radical a los valores y normas supremos de la propia religión, merece admiración y da que pensar. Las religiones dogmáticas no pueden permitirse semejante antagonismo.

Inmediatamente después de estos escandalosos versos, el *ba* cambia abruptamente de tono y cuenta dos parábolas. La primera habla de un hombre que ha arado su campo, carga la cosecha al atardecer en su barco y navega en él con su familia rumbo a su hogar. En el ocaso cae una tormenta, el barco zozobra y su esposa y sus hijos son devorados por los cocodrilos. El hombre se sienta en la orilla y se lamenta: «No lloro por aquella que nació y que no puede regresar del occidente a otra (vida) en la tierra. Me lamento por sus hijos, destrozados cuando aún estaban en el huevo, que tuvieron que ver el rostro del dios de la muerte antes de que empezaran a vivir». Esta frase es la negación de la sabiduría trágica de los griegos y del Qohelet: «Lo mejor para el hombre es no haber nacido»:

> También observé todas las opresiones
> que se cometen bajo el sol:
> vi llorar a los oprimidos sin que nadie los consolase,
> sin que los consolase del poder de los opresores;
> y llamé a los muertos que ya han muerto,
> más dichosos que los vivos que aún viven,

151 *Cfr.* al respecto O. Renaud, *Le Dialogue du Désespéré*, 55 ss. («le Ba transgresseur»), que pone de relieve el aspecto antagonístico de este pasaje.

y mejor que los dos el que aún no ha existido,
porque no ha visto las maldades que se cometen bajo el sol.
(Qoh. 4.1-3)

El motivo aparece también en un texto egipcio, *Las advertencias de Ipuwer*:

Mira, dicen grandes y pequeños: «¡deseé estar muerto»
Los niños dicen: «Si no me hubiera dejado vivir»[152].

A este punto de vista que el yo adopta, opone el ba, que encarna la energía vital, la doctrina de que la mayor desgracia es no haber nacido: «No lloro por los que han vivido, sino por los que no han empezado a vivir». Con esta frase acentúa el ba el vitalismo amoral que él representa hasta la paradoja, lo lleva directamente al absurdo.

La segunda parábola trata del tema del tiempo, del plazo y de la dilación. Un hombre pide –antes de tiempo, al parecer– su cena. Su mujer le hace esperar hasta la noche. Él sale y navega. Por la noche regresa haciendo ver que ha cambiado. Pero su mujer le conoce: él no hace caso a quien le reprocha algo, y se muestra «vacío de corazón» (empedernido) frente a sus palabras. De nuevo el *ba* refleja su propio punto de vista en la conducta del «hombre» del que habla. El yo defiende aquí la posición de la mujer que piensa que para cenar hay una hora, y el *ba* del hombre que quiere «ahora» su cena. El *ba* es obstinado, «no escucha». Que, con todo, el *ba* aparezca como narrador, es asombroso. Él se pone en el lugar del yo y cuenta las dos parábolas para ilustrar ambas posiciones.

Después de que el ba ha abandonado el plano del debate argumentativo y contado parábolas, el yo cambia también de plano y sobrepuja las parábolas del ba con cuatro cantos líricos, reconocibles como tales por el recurso estilístico del estribillo. La primera canción consta de ocho estrofas breves que comienzan todas con el verso «Mira, mi nombre apesta por tu culpa», al que luego sigue una comparación: «más que ...»: más que el olor del buitre, del pescado, de los pájaros en la maleza del pantano, de los pescadores, de los cocodrilos; más que el nombre de una esposa acusada de adulterio, más que el nombre de un hijo ilegítimo, más que el nombre de

152 *Mahnworte des Ipuwer* según Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* I, 153

una ciudad rebelde. Con estos graves reproches reacciona el yo contra el escandaloso amoralismo y el escepticismo del *ba* respecto al más allá. El *ba* había defendido un punto de vista que pone cabeza abajo todos los valores y normas de Egipto. ¿Cómo no iba así a «apestar» el nombre?

Como las palabras «mira» y «por ti» (por tu culpa) son en egipcio homográficas, no se puede excluir que en vez de «por ti» haya que leer otra vez «mira»: «Mira, mi nombre apesta; mira, más que el olor de los buitres». La canción no describiría entonces las consecuencias que sufre el yo por la manera de proceder propuesta por el *ba*, sino más bien la situación que induce al hombre –yo y *ba*– al suicidio[153]. Sin embargo, considero esto improbable. Aquí no habla nadie que, por motivos que quedan en la oscuridad, haya caído en el mayor descrédito ante sus contemporáneos. Se trata más bien del destino del nombre después de la muerte. El yo había ya antes recordado al *ba* que el nombre sigue viviendo después de la muerte, y por eso tiene una responsabilidad por su forma de vivir y su preparación para la muerte. Si esta preparación es desatendida, el nombre que continúa viviendo se vuelve «apestoso» y es aborrecido por los vivos. En el juicio del más allá, el muerto suplica a su corazón puesto en la balanza que no haga que su nombre «apeste ante los deliberadores que sacan a los hombres las cuentas y las sumas»[154]. La doctrina de Ani advierte: «No te vayas cuando los jefes entren, para que tu nombre no apeste». Se alude aquí, obviamente, a los comentarios desacreditadores. El yo deja claro al ba que la concepción amoral de la muerte que él defiende conllevará el descrédito.

La segunda canción es una descripción de un caos. De los tres aspectos tradicionales del caos, la desintegración del orden cósmico, la inversión de las relaciones sociales y la disolución de los lazos entre los hombres, esta descripción se concentra exclusivamente en el tercer aspecto: la desaparición del «amor». Todo es aquí conducido a la cuestión de qué sentido puede tener aún la vida en un mundo en el que domina la codicia en vez del amor. El Reino Medio había

153 Ésta es la concepción de O. Renaud, *Le Dialogue du Désespéré*, 49 s., que aboga por una interpretación puramente psicológica.

154 Libro de los muertos, cap. 30B, ed. de E.A.W. Budge, *The Egyptian Book of the Dead*, Londres, 1910, tomo I, 130. La palabra para «hacer apestoso» aquí empleada es distinta que en el *Desesperado*.

hecho de la «justicia conectiva» la formación de sentido dominante, relacionándola con la idea del juicio de los muertos como instancia trascendente y últimamente fundamentadora. Esta formación de sentido es aquí iluminada y examinada hasta en sus fundamentos mismos. ¿Puede el hombre en un mundo del que la solidaridad y la memoria han desaparecido y que ninguna justicia conectiva cohesiona en una comunidad, perseverar en los valores que obtienen su fuerza normativa de la creencia en una vida después de la muerte? ¿O pierde su identidad moral y se rinde a la disolución general? La segunda canción del yo retrata un mundo sin lazos humanos:

¿A quién puedo hablar hoy?
Los hermanos son malos, los amigos de hoy no aman.

¿A quién puedo hablar hoy?
Los corazones son codiciosos, todo el mundo toma los bienes de su prójimo.

<¿A quién puedo hablar hoy?>
El benévolo perece, el violento ha contaminado a todo el mundo.

¿A quién puedo hablar hoy?
La cara de la maldad está contenta, lo bueno es en todas partes arrojado al suelo.

¿A quién puedo hablar hoy?
El que tendría que provocar la ira por su maldad,
hace a todos reír incluso si su ofensa es grave.

¿A quién puedo hablar hoy?
Reina la rapiña, todo el mundo roba a su prójimo.

¿A quién puedo hablar hoy?
El traidor es confidente,
el compañero se ha vuelto enemigo.

¿A quién puedo hablar hoy?
Nadie se acuerda de ayer, y hoy nadie hace nada por el que antes ha hecho algo por uno.

¿A quién puedo hablar hoy?
Los hermanos son malos, y se recurre a los extraños para inclinar su corazón.

¿A quién puedo hablar hoy?
Los rostros se vuelven, todo el mundo mira al suelo ante sus hermanos[155].

¿A quién puedo hablar hoy?
Los corazones son codiciosos, no hay un corazón en el que se pueda confiar.

¿A quién puedo hablar hoy?
No hay justos (*m3'tj*), el país está en manos de los malhechores (*jsftj*).

¿A quién puedo hablar hoy?
No hay confianza, se recurre a un desconocido para quejarse.

¿A quién puedo hablar hoy?
Nadie está contento; aquel que nos acompañaba ya no está.

¿A quién puedo hablar hoy?
Estoy cargado de miseria por falta de alguien en quien confiar.

¿A quién puedo hablar hoy?
La injusticia cunde en el país, y no se ve su final[156].

El autor sufre en su soledad forzosa e inmerecida la desventura de la comunidad destruida, que retrata en dieciséis cuadros: la falta de amor, el dominio de la codicia, la desaparición de la benevolencia, el incremento de la violencia, el desprecio de lo bueno y la satisfacción en el mal, la transformación de los compañeros en enemigos, la desaparición del recuerdo, de la gratitud y de la recompensa, la mirada

155 *Cfr.* Amenemope 16, 20 s.: «No seas tímido con él, no inclines la cabeza y no bajes la mirada».

156 P. Berlín 3024, 103-130; H. Goedicke, *The Report about the Dispute of a Man with his Ba. Papyrus Berlin 3024*, Baltimore, 1970, 155-172; W. Barta, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba (Papyrus Berlin 3024)*, Berlín, 1969, 16-18, 26-27.

desviada, la falta de contacto y de entendimiento sin palabras, la desaparición de la confianza, etc. Tal es el «mundo falso» en el que el justo no encuentra acomodo. Como en el texto arriba citado de la cantata de Bach, la mirada del yo se aparta de este mundo que se ha vuelto inhabitable y se dirige al más allá. Bajo esta mirada todo se invierte, y la muerte, una palabra que también en la lengua egipcia tiene un tono aborrecible, temible y es normalmente evitada y sorteada con eufemismos como «desembarcar», aparece como un viraje salvador. Tal es el tema de la tercera canción.

La tercera canción es el célebre poema con el estribillo «la muerte está hoy ante mí», conocido más allá del estrecho círculo de la egiptología y reconocido como una pieza señera de la literatura universal.

La muerte está hoy ante mí
(como) cuando un enfermo sana, como salir al aire libre después de haber estado encerrado.
La muerte está hoy ante mí,
como el aroma de la mirra,
como el estar sentado bajo una vela en un día ventoso.
La muerte está hoy ante mí,
como el aroma de la flor de loto,
como el estar sentado al borde de la embriaguez.
La muerte está hoy ante mí,
como cuando la lluvia cesa (o: como un camino trillado),
como cuando un hombre regresa de una campaña militar.
La muerte está hoy ante mí,
como cuando el cielo se despeja, como un hombre que es instruido (??) allí en algo que desconocía.
La muerte está hoy ante mí,
como un hombre ansioso de volver a ver su casa,
después de haber pasado muchos años en cautividad.

No se hará justicia a este texto si no se aprecia todo el ímpetu hacia la paradoja o la inversión que entraña. Así como el *ba* había puesto cabeza abajo los valores supremos de la religión egipcia, pone aquí el yo cabeza abajo los temores más profundos de la criatura humana. La muerte es como sanar de una enfermedad. «No olvides sacrificar un gallo a Asclepio», dijo Sócrates moribundo. En Grecia, el que se había curado de una grave enfermedad sacrificaba un gallo

al dios de la medicina. Comparable en rango encuentro la concepción expresa en la tercera canción del yo.

La cuarta canción vuelve la mirada al otro mundo, y el «allí», el «no-aquí», aparece como salvación de la situación desesperada del presente de la misma manera que en la *Profecía de Neferti* al advenimiento del rey salvador Armeni.

> Pero quien está allí, existirá como un dios vivo,
> que castiga las ofensas a quien las comete.
> Pero quien está allí, estará en la barca (solar)
> y repartirá ofrendas en los templos.
> Pero quien está allí, será un sabio que no puede ser desoído
> cuando se dirija al dios Sol, cuando hable[157].

La contraposición de aquí y allí es perfectamente unívoca. Las actividades del que «está allí» son actos ejemplares de comportamiento conectivo: castigar la maldad, proveer al templo de ofrendas, hablar como un sabio. Ellas realizan justo lo que «aquí» es imposible. La conectividad, o sea, Ma'at, que en el más acá ha desaparecido, se puede encontrar «allí», y la perfecta convivencia, que aquí ya no es posible, puede uno realizarla allí como un dios viviente.

El texto concluye con las palabras del *ba*, que hablan un lenguaje completamente transformado, el lenguaje del amor y la reconciliación:

> ¡Deja de lamentarte,
> tú mi semejante, mi hermano!
> Haz un sacrificio
> y adáptate a la vida tal como tú la ves.
> Ámame «aquí», después de que hayas retrasado el occidente,
> pero ansía con todo tu ser alcanzar el occidente,
> cuando tu cuerpo toque la tierra.
> Quiero establecerme después de que tú caigas rendido.
> Entonces habitaremos juntos.

157 P. Berlín 3024, 142-147; Barta, *op. cit.*, 18, 28, 47; Goedicke, *op. cit.*, 178-182. Para el último par de versos, *cfr.* el texto de un sarcófago de Kom el Hisn que cita A. Loprieno en *Topos und Mimesis*, 97:
ḫmsj.k r-gs R'w
sḏm.f mdw.k
Puedas tú estar sentado junto a Re,
y quiera él escuchar tus palabras.

Con estas palabras le reconoce el *ba* al yo todo aquello en lo que había insistido desde el principio: la espera paciente de ambos hasta que llegue la hora de la muerte, la preparación para el «occidente» y la perduración de la identidad común —el «nosotros» aparece por primera y única vez en el último de los versos del texto, y sin duda constituye un punto culminante— más allá del umbral de la muerte. El ba se amolda ahora a la comunidad que en el comienzo perdido del texto había repudiado. En la situación de completo aislamiento en la que se desenvuelve el diálogo, el hombre encuentra apoyo y consuelo en sí mismo si termina reconociendo los valores y las normas que —aunque han desaparecido pasajeramente de «este» mundo— rigen en el más allá y son ratificados en el juicio de los muertos.

Odette Renaud ha sustentado, en una sugestiva interpretación, la idea de que este texto describe un caso psicopatológico, «la primera neurosis de la historia universal». Prefiero el concepto de desesperación. En un mundo cuya formación de sentido dominante la constituye la «justicia conectiva» de la comunidad, la soledad significa una crisis terrible, que sume al individuo en la mayor desesperación. El texto presta a la experiencia de la desesperación un lenguaje, igual que el *Libro de Job* en la tradición bíblica, y la supera al hacer que la mirada se fije en otro horizonte que abre al yo solitario la perspectiva de la comunidad con su alma y con los dioses del otro mundo. También en el *Libro de Job* es la desesperación del yo superada por la ampliación del horizonte, que aquí tiene ciertamente un carácter cosmológico y teológico completamente distinto.

El texto no trata de este mundo tal como es, sino de una situación catastrófica. Pertenece al género de las lamentaciones y las descripciones de caos. En el experimento de la ficción literaria, la justicia conectiva, la formación de sentido del Reino Medio, es sometida a una radical prueba de resistencia. La literatura se muestra en esta obra como instrumento de una autoiluminación social y antropológica en la que una cultura caracterizada por su firmeza se cerciora de sus valores supremos. Si otras obras de este género, como las *Advertencias de Ipuwer* y la *Profecía de Neferti*, se preocupan sobre todo por la cuestión de lo que sucede con el Estado cuando la justicia conectiva se rompe, aquí se trata del destino del individuo. El *Desesperado* se ocupa con el problema de la soledad. No dice que el hombre esté solo en este mundo, sino que, en un mundo sin Ma'at, se vuelve necesariamente solitario. Que aquí no hay nada parecido a una gnosis, lo demuestra la referen-

cia a la realidad de las descripciones del caos. Éstas se refieren siempre a una situación temporal, y no hacen ninguna diagnosis de validez intemporal. No quieren describir un mundo esencialmente depravado y perdido y declarar al hombre extranjero en un mundo malo. Más bien reflejan la incertidumbre y la fragilidad de las ordenaciones que hacen a este mundo habitable y permiten al hombre existir en él. El hombre no tiene otro hogar. El mundo de los dioses no es «otro mundo». Pero el mundo de los dioses y el juicio de los muertos constituyen una esfera definida, fundamentadora, en la que las ordenaciones de ese mundo desaparecen cuando son suprimidas desde «aquí». Tal es el mensaje del *Desesperado*.

Otra descipción de un caos perteneciente a una época muy posterior, la *Carta literaria de Moscú*, retrata también el desamparo de un excluido y solitario, que dirige igualmente su mirada al más allá y a la comunidad con el dios Sol:

> Si me hubiese llegado una noticia para consolar a mi corazón,
> cuando vino la desgracia.
> Pero nunca hubo un gesto de atención a mi estado
> a lo largo de todo mi periplo.
> Si huesos y carne son abandonados donde empieza el desierto
> ¿quién los enterrará?
> No hubo ninguna muestra de preocupación por mí.
> Mira, ni los muertos ni los vivos se preocuparon por mi aflicción.
> ¿Qué importarán mis sufrimientos en el tiempo futuro,
> cuando esté en el reino de los muertos, mirando el horizonte?[158].

Tampoco este texto hace un diagnóstico del mundo tal como es, sino de una situación individual de completo abandono, en la que la cercanía al dios Sol, que la muerte promete, es la única comunidad en la que el solitario puede aún confiar.

El Egipto faraónico nunca llegó a una doctrina radical de los dos mundos en el sentido del cristianismo, el judaísmo y la gnosis. En el juicio de los muertos, las normas de este mundo y las del otro están acopladas. Lo que vale aquí, vale también allí; lo que aquí trae felicidad, fortuna y éxito, también allí es reconocido. La idea de la inversión, de que el aquí pobre será allí rico y viceversa, y la idea de la compensación, de que al aquí oprimido será allí compensado por la

158 P. Moscú 127.3, 9-13, R.A. Caminos, *A Tale of Woe*, Oxford, 1977, 40-43.

injusticia padecida, son extrañas a los textos clásicos egipcios. El juicio de los muertos supone que este y el otro mundo no están separados, sino, por el contrario, estrechamente vinculados, tanto, que el modelo de los dos mundos, tal como lo conocemos de la tradiciones judía, cristiana y gnóstica, está aquí categóricamente excluido. Conviene subrayar este aspecto, pues la importancia de la literatura funeraria y de las representaciones del más allá, pintadas con los colores más variados, tanto claros como oscuros, podría dar pie al malentendido de que ellas encierran una doctrina inequívoca de los dos mundos.

7. REPRESENTACIÓN, MEDIACIÓN, EL «MUNDO DIVIDIDO» Y EL PROBLEMA DEL MAL

Teocracia representativa

En este capítulo quisiera tratar algunas cuestiones generales de la visión egipcia del mundo que exceden el estrecho marco de una historia del sentido del Reino Medio. Pero creo que las experiencias del Primer Período Intermedio y el recuerdo que de ellas tenía el Reino Medio impulsaron decisivamente la formación de esta cosmología. En la mirada retrospectiva de los tiempos posteriores, Egipto aparecía, y aparece hoy ante nosotros, como un país y una cultura con una particular proximidad a lo divino. Los dioses habitaban y dominaban el país en forma de imágenes de culto y de templos, y la densidad de población divina era única. Todo un ejército de sacerdotes estaba a su servicio de manera incesante e intensa. Los dioses tenían que ser tres veces al día ungidos, vestidos, alimentados y alabados. No es así asombroso que, en la antigüedad tardía, Egipto fuera el «país más sagrado» y el «templo del mundo».

Pero ésta es una forma posterior de la religión egipcia que sólo poco a poco fue perfilándose a lo largo de milenios. En el Reino Antiguo, los templos eran pequeños, locales y poco importantes. Los reyes ponían todo su interés en las construcciones de culto funerario, no en los templos de los dioses regionales, y el culto funerario real era en esta época el verdadero culto estatal. Sólo en el Reino Medio aparecen los reyes como constructores de templos dedicados a

los dioses y guardianes del culto a los mismos. Los reyes adoptaron este nuevo papel de los príncipes de los nomos y los magnates del Primer Período Intermedio. Los príncipes ya no podían decir que cumplían una misión del gobierno central faraónico, y tuvieron que buscar otra instancia que legitimase el dominio que ejercían. A este fin apelaban a los dioses –algo de lo que el rey del Reino Antiguo no tenía necesidad–, concretamente al dios de la capital de su nomo. Así leemos, por ejemplo, en las inscripciones de Anjtifi de Mo'alla:

> Horus me ha llevado al nomo de Edfú
> para que haya vida, prosperidad, salud, para que <mi> nombre le traiga un (nuevo) orden[159].
> Pero Horus sentía el deseo de instaurar en él un nuevo orden,
> porque me había llamado a él (al nomo) para establecer un nuevo orden.

Que un dios tome la iniciativa, es algo completamente nuevo. Horus de Edfú aparece aquí en el papel que tenía el rey en el Reino Antiguo: el del que ordena y legitima la acción del funcionario. Ahora, el príncipe del nomo ya no se ve como funcionario del rey y representante del gobierno central, sino como agente del dios que, como dios de la ciudad y del nomo, es el verdadero señor del país y nombra al príncipe su procurador. Así se instituye una nueva relación entre el mundo de los dioses y las acciones humanas-históricas. El dios es el señor del país, y el príncipe el gobernador puesto por el dios. Este modelo de poder legítimo desarrollado por los príncipes del Primer Período Intermedio es adoptado por los reyes del Reino Medio, y, siguiéndoles, por todos los reyes posteriores. También ellos aparecerán desde entonces como agentes elegidos, llamados por el dios del reino, que como creador es también el verdadero señor del mundo, y se considerarán sus procuradores responsables en la tierra.

Ello concuerda más con el modelo mesopotámico que con el egipcio del Reino Antiguo. Es verdad que no tenemos textos del Reino Antiguo que nos informen sobre el modelo entonces vigente del poder legítimo. Pero los títulos reales, la arquitectura y la iconografía hablan un lenguaje claro. El dios del Estado es el rey muerto. Su culto absorbe todos los trabajos arquitectónicos y rituales. El rey vivo es el señor de ese culto. Él lleva el nombre del dios Horus como

159 (o sea, *rgrg.sjr.n<.j>* «y yo hice (lo que debía)».

su título más importante, y es ciertamente considerado la encarnación viva de este dios (y no su representante en la tierra). Junto a este «modelo encarnatorio» original va perfilándose durante el Reino Antiguo un segundo modelo que yo llamaría «constelativo». El modelo encarnatorio, expreso en el título de Horus y, por ende, ya documentado en la época de Naqada, ve en el faraón la encarnación del dios supremo. El modelo constelativo ve en el faraón al hijo del dios solar Re. Este modelo encuentra su expresión en el título de «hijo de Re», que toma por primera vez el hijo de Keops llamado Djedefre y se hace canónico con los reyes de la V dinastía. Según este modelo, el dios supremo no se encarna en el rey, sino que crea al rey, lo engendra con una mujer terrenal. Este giro de la teocracia identitaria a la teocracia representativa del rey quedó conservado en el recuerdo cultural de los egipcios. El mito que explica esta transformación nos ha sido transmitido en una obra literaria mayor del Reino Medio tardío. Forma parte de un ciclo de historias. Prescindiremos aquí de su entero contexto para limitarnos a dicho mito.

El rey Keops, se cuenta ahí, siente el deseo de conocer el número de cámaras secretas del templo de Heliópolis. El sabio al que se pregunta anuncia al rey que no será él, sino tres reyes posteriores, que gobernarán en el futuro como sucesores de su nieto, quienes le darán esa información. Estos reyes son unos trillizos que el propio dios solar ha tenido con la mujer mortal de uno de sus sacerdotes. Ellos levantarán templos a los dioses y los surtirán de ofrendas. Es claro —y se supone aquí— que Keops no hizo nada de esto además de la construcción de su gigantesca pirámide. Keops se interesa con sospechoso entusiasmo por los datos exactos. Es obvio que quiere quitar de en medio a los reyes anunciados. Pero éstos vienen intactos al mundo y reciben los nombres que nos han sido transmitidos como los de los tres primeros reyes de la dinastía V. Aquí tenemos algo que de otro modo habríamos echado en falta: un trozo de la lista de los reyes narrativamente modelado.

Los testimonios arqueológicos y epigráficos dan la razón al mito. De hecho, a partir de la dianstía V todos los reyes egipcios se llaman «hijos de Re». Los reyes de la dinastía V incluso erigieron, junto a sus propios templos funerarios —y estrechamente ligados a éstos en cuanto a su organización— santuarios al sol, algo de lo que los reyes de las dinastías posteriores fueron distanciándose. Obviamente esta tradición no había conseguido imponerse. Pero el título de hijo de Re

inauguró una nueva era en la historia de Egipto. Podría llamársela, recordando la teoría histórica de Joaquín de Fiore, la «Edad del Hijo». La filiación divina del faraón en el panteón egipcio, y especialmente la condición de hijo de Re, dios creador y dios del Estado, determinará desde entonces la imagen regia. Como hijo actúa el rey para el padre, o sea, para la totalidad de sus padres y madres. Para contentarlos construye templos que colma de ofrendas, y por mandato suyo gobierna a los hombres y emprende guerras. Pero hay que preguntarse si la «Edad del Hijo» y el giro de la teocracia identitaria a la representativa comienzan realmente con la dinastía V. La concepción del papel del rey, ligada al título de hijo de Re y a la función de representante de los dioses y mediador entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses es ante todo propia de la imagen del rey en el Reino Medio, que en este mito es trasladada a los últimos tiempos de la dinastía IV, igual que la *Profecía de Neferti* se sitúa en la época de Snefru. La dinastía XII se consideró, legitimándose en él, iniciadora de un viraje salvador que no sólo llevó del caos del Primer Período Intermedio al orden del Reino Medio, sino también de la teocracia identitaria del Reino Antiguo a la teocracia representativa, para lo cual tomó como modelo a la dinastía V[160].

El modelo de la teocracia representativa caracteriza a la visión del mundo del Reino Medio aunque los precursores retrocedan hasta la V dinastía. Para aclarar esto debo volver sobre la cuestión de la cercanía a los dioses. Lo primero que tenemos que mostrar claramente, y que contradice ideas muy extendidas sobre las condiciones arcaicas, es el hecho de que, según la concepción egipcia, esta cercanía a los dioses de ningún modo es un aspecto sobreentendido y natural de la existencia. El egipcio no se sentía cercano a dioses en la manera que nosotros tendemos a suponer por influencia de la poesía griega. No estaba dispuesto a encontrar a cada paso un dios en una fuente, un árbol, un pájaro, un sueño o un semejante. Los dioses estaban para él lejanos y ocultos, y ello como consecuencia de una disociación trágica entre dioses y hombres de la que informaban los mitos. En otros tiempos convivían dioses y hombres en un mundo común. Pero luego se produjo una sublevación de los hombres contra el gobierno

160 El modelo de la V dinastía lo encontramos expresado con especial claridad en la arquitectura. El templo funerario de la pirámide de Sesostris I es copia de un templo de la pirámide de la dinastía V. *Cfr.* D. Arnold, *The Pyramid of Senwosret I.*, Nueva York, 1988.

del dios creador y solar. A punto estuvo éste de castigarles exterminándoles por completo. Pero encontró otra solución. Encorvó el cielo sobre y bajo la tierra y se retiró a él con los demás dioses. Pero puso en la tierra a su hijo, el dios del aire Shu, como sucesor suyo[161]. Como personificación del Estado, Shu tenía la misión de mantener levantado el cielo sobre la tierra y, de ese modo, la lejanía de los dioses, pero también la conexión entre dioses y hombres. Manteniendo alejado el cielo, actúa a la vez como mediador entre cielo y tierra. De este dios se dice en un texto de comienzos del Reino Medio:

> Soy el que infundió el temor de él (del dios Sol) a aquellos que escudriñan su nombre.
> Soy el que está entre millones y oye lo que los millones hablan.
> Soy el que hace llegar las palabras del que se creó a sí mismo (el dios Sol) a su muchedumbre (=criaturas)[162].

Shu es el dios que garantiza la inescrutabilidad del lejano dios solar y a la vez institucionaliza la comunicación entre él y las criaturas[163]. Él es el modelo para cada rey, que igual que él, imitándole, es puesto por el dios solar como representante suyo. El Estado supone la lejanía divina –y la compensa–. Dicho más enérgicamente: si los dioses estuvieran presentes, no habría Estado. Pero, como los dioses están lejos, debe haber una institución que mantenga el contacto con el mundo de los dioses bajo las condiciones que impone la lejanía. Toda posible presencia de los dioses en la tierra tiene la estructura de la representación. Si se atiende al testimonio de los mitos, los antiguos egipcios se sabían ya habitantes de un mundo comparativamente desencantado. Los mitos ponen el estado presente (*status*, «Estado») a la luz de una historia que explica ese estado como salvación de una quiebra y compensación por una pérdida: la pérdida de la proximi-

161 E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie dse Unvollkommenen*, OBO 46, 1982; H. Beinlich, *Das Buch vom Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft*, Wiesbaden, 1991, 314-319.

162 *CTI*, 322-324.

163 Se trata exactamente de comunicación *indirecta* o a distancia, a diferencia de la comunicación directa o *face to face*. Shu personifica el medio de esta comunicación a distancia, gracias al cual ésta se produce desde grandes lejanías, con lo que es capaz de asegurar la continuidad de las relaciones de millones unos con otros y con su Creador y Señor. Detrás está la experiencia de la invención de la escritura como nexo previo y necesario para la constitución del Estado egipcio. El Estado creado y mantenido con la centralización del poder necesita de la integración simbólica en forma de comunicación política y administración burocrática.

dad viva a los dioses o de su «presencia real» inmediata. La presencia real es reemplazada por la relación cercana y la representación. Estado y culto, templo, ritos, estatuas e imágenes pueden, en virtud de su simbolismo, hacer presente lo divino, permitiendo un contacto sólo mediato con lo divino. En vez de la cercanía original inmediata que refieren e imaginan los mitos, se crea un espacio de cercanía a los dioses culturalmente modelado y basado en las posibilidades de la mediación y la representación simbólicas. El Estado es la institución de esta cercanía. El faraón gobierna como representante del dios creador. El prototipo y modelo del gobierno legítimo es el gobierno del creador sobre lo por él creado. Tras la rebelión de las criaturas humanas, la teocracia identitaria de los mitos es sustituida por la forma histórica, representativa, de gobierno. Aquí se impone la dialéctica de la representación y el símbolo. Como presencia real y representación se excluyen mutuamente, el espacio del Estado es el espacio de la lejanía.

El *locus classicus* de la teología representativa del reino faraónico y del papel mediador del rey es un texto que nos ha llegado de la época de la reina Hatsepsut, pero que probablemente pertenece al Reino Medio. Se trata de un «tratado de teología del culto»[164] que habla del rey como adorador del dios Sol. La última estrofa reza así:

Re ha puesto al rey
en la tierra de los vivos
por los siglos de los siglos
para administrar justicia al hombre, para satisfacer a los dioses,
para confirmar a Ma'at, para aniquilar a Isfet.
Él (el rey) hace ofrendas a los dioses
y ofrendas funerarias a los transfigurados.
El nombre del rey
es en el cielo como (el de) Re.
Él vive con el corazón jubiloso,
como Re-Horakhty.
Los dignatarios se regocijan cuando le ven.
Los súbditos le tributan ovaciones
en su papel de hijo.

164 *Cfr.* al respecto mi *Re und Amun*, 24 ss.

Las acciones del rey son ordenadas en pares, en conformidad con los pares de conceptos correlativos hombres/dioses y Ma'at/Isfet. El primer par es concreto, y el segundo abstracto. Ambos pares se relacionan no aditiva, sino explicativamente uno a otro: el segundo par explica el primero, y el primero concreta el segundo. Podemos parafrasear estas funciones en orden inverso:

La misión del rey en la tierra consiste en realizar en ella a Ma'at y expulsar a Isfet.

Esto significa concretamente impartir justicia al hombre y satisfacer a los dioses.

El concepto de Ma'at puede especificarse como realización de la justicia, o sea, implantación de un orden justo para los hombres, por medio de su administración.

Satisfacer a los dioses, o sea, crear armonía *(ḥtp)* entre ellos, se logra mediante el culto (venerar y ofrendar).

Los conceptos «administración de justicia» y «culto» pueden concretarse aún más trayendo un texto del *Libro de los muertos* que trata de esta misma concepción de la representación-mediación. Se trata del capítulo 126 del *Libro de los muertos*, en el cual el muerto se dirige a «los cuatro babuinos de la proa de la barca solar»,

> que erigen a Ma'at en señora absoluta,
> que imparten justicia entre el débil y el fuerte,
> que complacen a los dioses con el aliento de su boca,
> que hacen ofrendas divinas a los dioses
> y ofrendas funerarias a los transfigurados[165].

Este texto sustituye las fórmulas lapidarias «administrar justicia a los hombres» y «satisfacer a los dioses» por los giros, algo más precisos, «impartir justicia entre el débil y el fuerte» y «complacer a los dioses con el aliento de su boca» (con la recitación de fórmulas sagradas). Me importa aquí sobre todo la primera fórmula. Ella remite al concepto egipcio de justicia como productora de igualdad en un mundo de desigualdad en el que no sólo hay débiles y fuertes, sino que además los fuertes oprimen a los débiles si el Estado no se interpone.

Pero este texto es también importante porque relaciona los temas de la «justicia salvadora» y la representación. Los babuinos apare-

165 Pap. Nu, pBM 10477, col. 24 según Budge, *The Book of the Dead*, 269 (hay traducción de J.A.).

cen aquí, como el rey y el dios Shu en el pasaje arriba citado de los textos de los sarcófagos, cual instancias de la justicia y la comunicación. En un mundo que se ha hecho más vasto y complejo, mantienen la conexión entre el arriba y el abajo; velan por que, aun en la situación determinada por la lejanía y la separación, se conserve la comunidad y los débiles no se hallen abandonados en un mundo de codicia y violencia.

Teodicea: construcciones del sentido a la vista del mal

¿Cómo es posible que el mundo, que según las concepciones egipcias también es de origen divino, sea un mundo de codicia y de violencia? ¿Cómo vino al mundo el mal, cuya consecuencia fue la separación de cielo y tierra, de dioses y hombres?

El mayor desafío para toda construcción del sentido son las experiencias de la imperfección, del mal y del fracaso[166]. La formación de sentido del Reino Medio tuvo que afrontar en primer término estas experiencias. El sentido del Estado y de la acción política era la superación del «caos», y este caos era la esencia misma del mal. Pero no debemos confundir este concepto del caos con el del caos cosmológico, situación primigenia del mundo, de la que sale el orden de la creación. El caos cosmológico, en egipcio *Nun*, es una materia original indiferenciada a la que le faltan todas las connotaciones del mal o de lo imperfecto (como las que resuenan en el «tohu w'a-bohu» bíblico). El caos, cuya eliminación se atribuye el Reino Medio, no pertenece al discurso cosmológico, sino al «cratogónico». Este caos no tiene relación con la formación del mundo, sino con el establecimiento de un gobierno.

La cosmogonía es para el egipcio un proceso complejo que combina los dos aspectos de desarrollo intransitivo y creación transitiva. Pero la cratogonía, el nacimiento del gobierno, en cuyas formas el creador conserva el mundo creado, es inequívocamente transitiva. A este contexto pertenece la idea del mal. Al mal se opone el creador en la figura del dios solar, presentándose él mismo con las insignias

166 *Cfr.* al respecto C. Colpe, W. Schmidt-Biggemann, *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt, 1993.

mortales del reino. También el dios solar debe imponer la justicia dispensadora de vida y procuradora del orden, la paz, la seguridad y el «sentido», justicia que él propaga con su luz, contra la amenaza omnipresente del mal, representado por la figura de una gigantesca serpiente[167]. Esta dramática visión del mundo extiende los fundamentos ideológicos del Estado egipcio a lo cósmico. Y así aparece el Estado como prolongación en lo terrenal-político de la obra cósmica de creación y conservación.

La formación de sentido del Reino Medio parte de la imperfección del mundo y la experiencia del mal. El mito de la aniquilación del género humano en el *Libro de la vaca celeste* (*cfr.* nota 161) interpreta esta imperfección, como la mayoría de las demás religiones, como resultado de la culpa original que contrajeron los hombres cuando se rebelaron contra el creador. Pero el mito en modo alguno es la única forma en que los egipcios expresan las ideas que les suscita la experiencia del mal. De la rebelión de los hombres se habla también en las *Instrucciones para Merikare*. Este texto es de importancia capital en nuestro contexto. Él conecta la experiencia del mal con el postulado del mundo bien ordenado y cuidado:

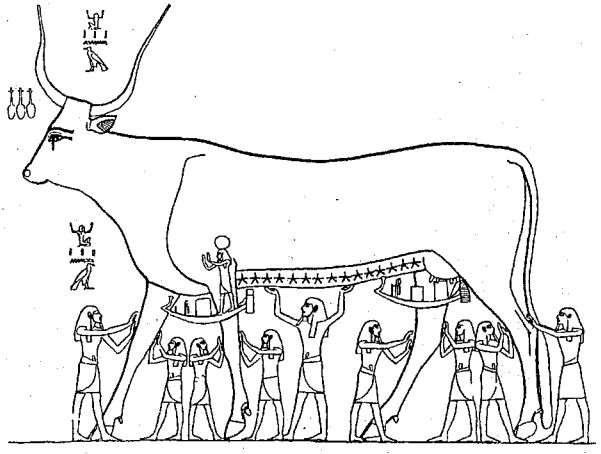
> Bien provistos están los hombres, el rebaño del dios.
> Por ellos creó el cielo y la tierra,
> contuvo el ímpetu de las aguas
> y creó el aire para que sus narices alentaran.
> Imágenes suyas son ellos, originadas en su cuerpo.
>
> Por amor a ellos asciende en el cielo,
> para ellos creó las plantas y los animales,
> las aves y los peces, y así tuvieran para comer.
> (Pero) ellos pensaron en rebelarse,
> por lo que mató a sus enemigos y empleó la violencia contra sus hijos.
> Por amor a ellos permite que haya luz,
> para verlos pasa volando (por el cielo).
> Para su protección se erigió una capilla;
> cuando lloran, él les oye.

167 *Cfr.* al respecto H. Brunner, «Seth una Apophis - Gegengötter im ägyptischen Pantheon?», en *Saeculum* 34, 1983, 226-234.

Les creó gobernantes 'en el huevo'
y comandantes para fortalecer las espaldas del débil.
Les creó el arma de la magia
para defenderse de los golpes de la vida.
velando por ellos noche y día.

Si dio muerte a los «corazones retorcidos» entre ellos,
lo hizo como un hombre golpea a su hijo en defensa de su hermano.
El dios sabe cada nombre.

El texto enumera doce obras del creador. Diez de ellas realizadas expresamente para bien de los hombres, y ese «por ellos» o «para ellos» es repetido por cada una de esas obras. Pero dos de ellas, en las que este «para ellos» está ausente, son acciones dirigidas contra ellos y entendidas como actos de justicia punitiva. Él ha hecho una distinción entre ellos: la distinción entre el bien y el mal. A los malos les ha dado muerte; no «por ellos», sino por los buenos. Este texto alude al mismo tema –y ello significa: a la misma expe-



La Vaca Celeste
Relieve mural de la tumba de Seti I (hacia 1290 a.C.)

riencia– que el mito de la aniquilación del género humano. Igual que en este mito, también aquí se interpreta la creación del Estado («gobernantes 'en el huevo'») y la creación de la magia como medidas compensadoras del creador para garantizar en el mundo amenazado por el mal una esfera de orden y bienestar. Sin el Estado, el débil estaría perdido, como lo estaría sin la magia el amenazado por el infortunio. La violencia punitiva que el creador ejerce contra sus propios hijos es condición necesaria de su bienestar. Esta violencia no es ciega ni tiene nada ver con los «golpes de la vida», para evitar los cuales se dio al hombre la magia. De los golpes del dios la magia no puede librar. Los «golpes de la vida» carecen de sentido o son contingentes y están fuera del horizonte de la justicia conectiva. Pero el golpe de dios tiene un sentido. Tiene un fundamento claro. «Porque ellos pensaron en rebelarse», dio muerte a sus hijos; «como un hombre (es decir, un padre) golpea a su propio hijo en defensa de su hermano», mató a los «corazones retorcidos» que había entre ellos.

Los textos que expresan el recuerdo del Primer Período Intermedio hablan igualmente de matar y de morir. Pero en su descripción no son los «corazones retorcidos» los que sufren la muerte, sino los débiles, los pocos, los niños y los hombres que mueren de hambre y no tienen ninguna culpa de su destino. El horror de estas escenas lo causa precisamente su falta de sentido. Y el reproche al dios en las admoniciones puede leerse como la inversión exacta de aquel himno al orden de la creación. El rebaño del creador está todo menos protegido. Más bien ocurre que «su rebaño es escaso» porque los hombres se matan entre ellos. El dios no interviene ni golpea a su hijo por defender a su hermano. Más bien ocurre que «el temeroso no es distinguido del violento». Ni tampoco vela el dios por ellos día y noche. Más bien ocurre que «el piloto nó está a su hora. ¿Dónde está hoy? ¿Durmiendo quizá? No se ve su autoridad». Tales son las tribulaciones a que hace frente la formación de sentido del Reino Medio. La experiencia de la falta de sentido, del caos, es desterrada por el Estado. El caos no está ya superado por la creación. Tampoco están el sentido y el orden ya dados con la creación. El hombre debe esforzarse por que se mantengan en el mundo.

El caos es un peligro que amenza al hombre desde dentro. Éste es también el mensaje con que la teodicea concluye en el texto 1130 de los sarcófagos:

Para hablar de Aquel de nombre secreto.
Dijo el señor de todas las cosas cuando hubo de tranquilizar a la indignada tripulación de la barca:
¡Salud y paz!
Quiero referiros las cuatro buenas acciones
que mi propio corazón me ha inducido a llevar a cabo
para hacer callar a la injusticia.

He realizado cuatro buenas acciones en la puerta del país de la luz:
he creado los cuatro vientos,
para que todo el mundo pueda respirar en su tiempo.
Ésta es una de las acciones.

He creado la gran crecida de las aguas
para que el pobre pueda disponer de ella tanto como el rico.
Ésta es una de las acciones.

He creado a cada uno su prójimo igual a él
y he prohibido que uno y otro cometan injusticias.
Pero sus corazones se han opuesto a lo que he ordenado.
Ésta es una de las acciones.

He hecho que sus corazones dejen de olvidar el occidente (es decir, he creado el temor a la muerte),
para que se hagan ofrendas a los dioses locales.
Ésta es una de las acciones
(...)
Juzgo a pobres y a ricos.
Procedo también contra quienes son injustos.
La vida me pertenece, soy su señor.
Nadie me arrebatará el poder.

Lo que el dios solar y creador ostenta «para hacer callar a la injusticia» es la afirmación del principio del dominio. El caos viene del corazón humano. Al caos se opone la prohibición del creador. El dios solar no puede impedir que su prohibición sea violada. Pero puede castigar y castigará esa violación. Él mata por amor a la vida. Él

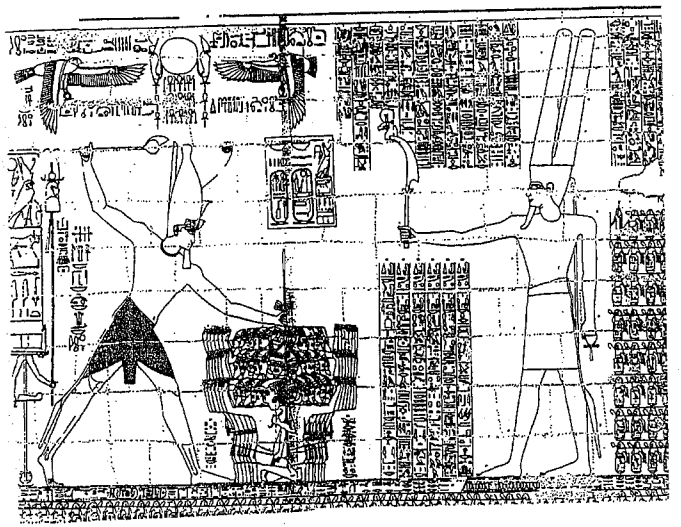
tiene en la mano el cetro de la vida (el signo de «ank») y el del poder (el cetro «was»). «No hay un fin del día del juicio»[168].

Éste es el dios al que el rey representa en la tierra. El Estado traslada el poder dispensador de vida y juzgador del dios creador a las situaciones terrenas. El mundo escindido queda unido por obra de la justicia conectiva. Ésta impide que se constituyan dos mundos, como ocurre en el cristianismo, donde junto a, sobre, o incluso en, «este» mundo hay un Reino de Dios que «no es de este mundo», o en el mesianismo judío, del que la distinción entre «este» mundo y el «mundo que vendra» es constitutiva. En Egipto, la formación de sentido del mundo escindido no consuela al hombre con el «otro mundo». Le muestra el Estado faraónico como compensación en este mundo de la imperfección del mismo. El mundo egipcio no necesita ningún redentor, sino sólo un «buen pastor» que proteja a las ovejas de los lobos.

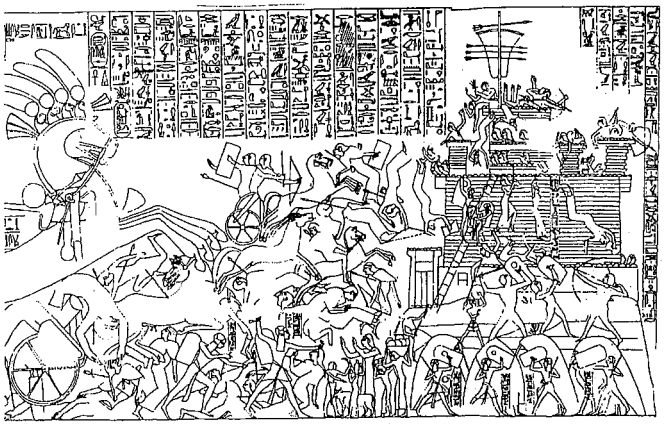
168 *Buch vom Fayum*, ed. de Horst Beinlich, 300 s.

PARTE CUARTA

El Reino Nuevo: religión e imperium



RAMSÉS III MATANDO A SUS ENEMIGOS
(SEGÚN EL ESQUEMA TRADICIONAL)
(FUENTE: S. SCHOSKE, *DAS ERSCHLAGEN DER FEINDE: IKONOGRAPHIE UND STILISTIK DER FEINDVERNICHTUNG IM ALTEN EGYPTEN*, ANN ARBOR, 1994, FIG. 174, P. 66)



Ramsés II conquista una ciudad siria
(representación ramésida de una batalla)
Ramesseum (hacia 1250 a.C.)
(Fuente: H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte IV*,
Múnich, 1980, lám. 54 D)

1. ESQUEMA HISTÓRICO

El Reino Nuevo comienza con las guerras de liberación contra los hicsos, cuya toma del poder en Egipto había puesto fin al Reino Medio y a su poco gloriosa historia final.

Sobre el origen de estos dominadores aún no hay nada del todo cierto[2]. Unos creen que eran hurritas[3], y otros que semitas. Últimamente hay numerosos indicios de que eran semitas cananeos. Excavaciones efectuadas en Tell el-Daba', la antigua Avaris, capital de los hicsos, han revelado una cultura puramente palestina, con un palacio con frescos minoicos, como los que se han hallado también en Israel. Es evidente que en el siglo XVII se había formado un reino palestino que se expandió hasta la zona oriental del delta, haciendo desde allí a todo el reino egipcio tributario suyo y estableciendo su capital en Avaris. De los frescos minoicos se deduce que hubo estrechos vínculos con el Egeo, y por fuentes escritas sabemos que existieron intensas relaciones diplomáticas con Nubia. Los 6 reyes hicsos, que formaron sus nombres regios con el del dios solar Re, adaptándose de ese modo a la tradición egipcia, constituyen la dinastía XV de

1 Según C. Vandersleyen, *L'Egypte et la vallée du Nil*, tomo 2, *De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*, Paris, 1995, 663 s.

2 *Cfr.* finalmente M. Bietak, «Historische und archäologische Einfürung» a *Pharaonen und Fremde. Dynastie im Dunkeln*, catálogo de exposición, Viena, 1994.

3 W. Helck, *Die Beziehungen Ägypten zu Vorderasien im 3. u. 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2.ª ed., Wiesbaden, 1971; *cfr.*, en cambio, Th. Schneider, *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reichs*, OBO 114, Friburgo, 1992.

Manetón. De Manetón procede también el nombre de «hicsos», que es transcripción de una palabra egipcia que se supuso significa «reyes pastores». Pero esto es verdad sólo a medias, pues la palabra demótica reproducida como «sos» con el significado de «pastor» no existía aún en el 2.º milenio, y la forma egipcia correcta, *hq3 h3swt*, significa «dominadores de países extranjeros», un título que se añadieron esos mismos reyes extranjeros[4] y con el cual fueron introducidos en la lista de los reyes. La duración de su dominación, que según las fuentes arqueológicas no debió de exceder los 120 años, la cifra Manetón en 517 años. Manetón tampoco sabía de dónde venían los hicsos, y los llama gentes «de origen escasamente interesante». Flavio Josefo, su lector más atento, los identifica con los judíos, y esa misma identificación la encontramos prácticamente en toda la tradición antigua con excepción de la Biblia, que no sabe de ninguna dominación sobre Egipto y, por el contrario, sólo informa de su propia cautividad y esclavitud.

El Reino Nuevo comienza con las guerras de liberación contra los hicsos. Estas guerras constituirán para el Reino Nuevo la experiencia más determinante, la que marcará duraderamente su simbolismo político y sus metas estatales. Estas guerras fijan hasta cierto punto la tonalidad en la que sonará todo lo que vendrá, y determinan la semántica fundamental del Reino Nuevo de la misma manera que la experiencia del Primer Período Intermedio había determinado la del Reino Medio. El Reino Medio había reducido la experiencia del Primer Período Intermedio en el recuerdo retrospectivo a la fórmula del caos interior, y explicado este caos por la ausencia de Ma'at. Y de acuerdo con ello, el Reino Medio había construido su semántica fundamentadora sobre la ideología de Ma'at, de la «justicia conectiva» y la «solidaridad vertical». La experiencia de las guerras de liberación quedó reducida, en el recuerdo del Reino Nuevo, a la fórmula de la amenaza exterior. El Reino Medio estuvo bajo el signo de la política interior; el Nuevo, bajo el signo de la política exterior. Igual que en el Reino Medio, se produjo también en el Nuevo la restitución de Tebas. Pero esta cuestión periférica dice poco de la estructura cíclica de la historia egipcia. Los luchadores tebanos por la liberación eran gobernantes de una hechura com-

4 *Cfr.* la inscripción, redescubierta en 1993 por M. Bietak, de *Skr-Ḥr* con el título de *ḥq3-ḫ3swt* (indicación de Th. Schneider).

pletamente distinta a la de los reyes de la dinastía XII. Más importante es ya el hecho de que los primeros gobernantes de la dinastía XVIII se inspiraran, en el estilo de su autorrepresentación epigráfica y artística, en los modelos de la dinastía XII y con ese su recurso a la cita dotaran de una estructura cíclica a este nuevo comienzo[5]. Una forma típica de este reencuentro con un gran pasado es también la veneración divina de la personalidad sobresaliente. Así, en la dinastía XII se rendía culto en Elefantina al nomarca Heqa-ib, de la dinastía VI, a quien se había erigido un importante santuario[6]. Y de la misma manera recibirá a principios del Reino Nuevo honras divinas Sesostris III en un templo construido en Buhen (Nubia).

Pero, independientemente de estos recursos, puede también observarse una continuidad cultural en la que el Segundo Período Intermedio se diferencia netamente del Primero. En el sur del país, en Tebas sobre todo, nunca hubo una ruptura de la tradición cultural. De esta época y esta región proceden manuscritos tan importantes como los tratados de medicina del papiro Smith y del papiro Ebers, el papiro Prisse, con la mejor y más completa versión de las *Instrucciones de Ptahhotep*, el papiro Westcar, con las *Narraciones maravillosas de la corte de Keops* y el llamado *Himno cairota de Amón*, conservado en retazos sobre una estatuilla —el más antiguo texto teológico en sentido estricto, que, por su extensión y la importancia de su contenido, debe contarse entre las mayores obras literarias de Egipto[7]. Los manuscritos de la dinastía XVIII con la *Profecía de Neferti*, las *Instrucciones para Merikare*, las *Instrucciones de Amenemhat I* (pap. Millingen) y otras obras del Reino Medio conservadas sólo desde esta época, continúan la destacada tradición literaria de esta época. En el orden cultural hay una ruptura y una marcada línea divisoria entre épocas sólo en el período de Amarna y en los comienzos del período ramésida (1350-1270 a. C.).

Pero hay aquí un hecho muy destacable, el que la expulsión de los hicsos fuese leída y recordada a la luz del mito de Horus y Seth, que

5 *Cfr.* S. Schott, *Zum Krönungstag der Königin Hatschepsut*, NGAW 1955.5; E. Blumenthal, «*Die erste Koregenz der 12. Dynastie*», en ZÄS 110, 1983, 113-120; Chr. Eyre, «The Semna Stelae: Quotation, Genre and Functions of Literature», *Studies in Egyptology* (Homenaje a M. Lichtheim), Jerusalén, 1990, 134-165, esp. 145 s.

6 Ver D. Franke, *Das Heiligtum des Heqa-ib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich*, SAGA 9, 1994.

7 *ÄHG* n.° 87.

como mito esencialmente vinculado al Estado egipcio determinó la semántica fundacional y la mitomotórica del Reino Antiguo.

Pero también puede decirse, a la inversa, que el mito fue reinterpretado a la luz de la experiencia histórica de las guerras de liberación. Ahora, la oposición conductora ya no es Derecho *versus* violencia, o cultura *versus* salvajismo y nomadismo, sino Egipto *versus* Asia. Ahora, Seth se convierte en dios de los hicsos, en dios asiático. La política egipcia se orienta a una hostilidad religiosamente fundada. Se vuelve agresiva y expansiva. Pero esto no significa que Seth sea demonizado y apartado. Al contrario: siendo ahora el dios Seth representante del mundo asiático, a través de él lo extranjero puede traducirse a lo propio. El extranjero ya no es entendido simplemente como elemento del caos y simbólicamente apartado, sino que se le ve como el otro que puede aparecer como adversario o como compañero, como alguien a quien hay que someter y hacer tributario o como alguien a quien hay que unirse mediante tratados y matrimonios políticos. Los dioses extranjeros son honrados o equiparados a los propios, como el dios Baal de los hicsos a Seth. La visión del mundo del Reino Nuevo es ecuménica: ya no se piensa en los términos del cosmos egipcio y el caos exterior, sino que prende la idea del mundo creado por el dios Sol y habitado por muchos pueblos. Ello puede parecer paradójico en un contexto de «hostilidad» y «agresión». Pero también el conflicto es una forma de relación. Frente a la antigua ausencia de relaciones de Egipto con el complejo sistema de relaciones del Próximo Oriente[8], que desde hacía mucho tiempo estaba ya organizado como un campo de tensiones políticas, se abre ahora un vasto mundo político de cuyas tensiones y conexiones Egipto no puede ya escapar y en el que se siente retado a asumir un papel rector.

Los llamados ramésidas, que forman las dinastías XIX y XX, procedían del delta y se sentían muy especialmente ligados al dios Seth. Algunos reyes llevan al dios incluso en sus nombres: Seti I, Seti II y Sethnakt. La estela de los 400 años de Ramsés II, un documento, único en su especie, del recuerdo histórico, conmemora el 400 aniversario del establecimiento del culto de Seth en Avaris, la capital de los hicsos. Este texto deja claro que el culto de Seth de los dominado-

8 *Cfr.* al respecto Peter Artzi, «Ideas and Practices of International Co-existence in the 3rd mill. BCE», en *Bar Ilan Studies in History* 2, 1984, 25-39; del mismo autor, «The Birth of the Middle East», en *Proceedings of the 5th World Congress of Jewish Studies*, Jerusalén, 1969, 120-124.

res extranjeros, asiáticos, que fueron expulsados por los reyes de las dinastías XVII y XVIII en largas guerras de liberación, no era para los egipcios de aquella época nada extraño ni nada malo en el sentido, por ejemplo, de una adoración del diablo. Entonces, Seth era todavía un gran dios que asitía al dios Sol en la conservación del mundo. En el marco de la nueva semántica militar-aristocrática de esta época, Seth adquirió los rasgos de un dios de la guerra. El mito de Horus y Seth es todavía en el Reino Nuevo un mito integrador, no separador. Sólo en la Época Baja, cuando las experiencias de las conquistas extranjeras se hacen cada vez más dolorosas y bochornosas, la imagen de Seth se torna diabólica.

Liberación y expulsión son dos caras de la misma moneda. Dondequiera se desarrolla una semántica política desde la experiencia de la liberación, adquiere esta semántica las connotaciones agresivas de la expulsión. Sobre la base de esta semántica alcanzan en el Egipto del Reino Nuevo el militarismo y el imperialismo un florecimiento hasta entonces desconocido en su historia. Los reyes de la dinastía XVIII prosiguen consecuentes la guerra de liberación y descubren en ella el instrumento para una acumulación incesante no sólo de capital material, sino también de capital simbólico. En el espectro de funciones del rey se incluye ahora el del jefe victorioso, y hasta es éste la forma dominante de un tipo de legitimación basado en esta clase de méritos. La «ampliación de las fronteras» se convierte en objetivo prioritario de la política[9]. Thutmosis I avanza en sus «guerras de liberación», convertidas desde hace tiempo en expediciones de conquista, hasta el Éufrates. Thutmosis III sustituye la estrategia de las expediciones de conquista por la política de anexión sistemática. A la conquista sigue la ocupación, la instalación de guarniciones, los nombramientos de comandantes, administradores y vasallos, la fijación de tributos, la fundación de instituciones económicas y de culto y el establecimiento de zonas portuarias, bases de avituallamiento y redes de comunicación. Año tras año se llevan a cabo campañas mili-

9 *Cfr.* al respecto E. Hornung, «Politische Planung und Realitäten im alten Ägypten», en *Saeculum* 22, 1971, 48-58, quien ha generalizado el programa de ampliación de los límites (*swsh t3w*) que se observa en las inscripciones reales del Reino Nuevo a la idea de una «ampliación de lo existente» y ha podido mostrar en diversos fenómenos, como la duración de las fiestas y el número de barras de la barca procesional y de espacios de la tumba real, un «principio del crecimiento» al que los reyes del Reino Nuevo se adhirieron.

tares como demostraciones de poder para intimidar a los vasallos, para redondear los territorios anexionados («ampliación de las fronteras») y para ampliar la infraestructura. De este programa político no se saldrá prácticamente ninguno los reyes de las dinastías XVIII, XIX y XX, aunque algunos, como la reina Hatsepsut y el revolucionario de la religión Ajenatón lo intentarán. Thutmosis III no dejará de imponerse como modelo de política eficaz.

Pero la guerra y el sometimiento no fue el único medio de la política exterior. Thutmosis IV pone término a las guerras contra el reino hurrita de Mitanni y concierta un pacto y una alianza mediante el matrimonio político con una princesa mitanni. Amenofis III sigue su ejemplo. Tras el fracaso que el período de Amarna significó para la política asiática de Egipto, los reyes de la dinastía XIX Seti I y Ramsés II vuelven a la política de agresión y sometimiento sistemáticos de Thutmosis III. Los adversarios son ahora los hititas. La célebre batalla de Qadesh, en la que los egipcios cayeron en una emboscada y Ramsés II a punto estuvo de morir o ser capturado, marcó un giro hacia la paz, la alianza y el matrimonio, todo lo cual llevó, sin embargo, 30 años. Tras la decadencia del reino hitita se hace difícil una continuación razonable de la política asiática de Egipto. Tal es la razón de que otros conflictos, como las guerras de Merneptah contra los libios o las luchas defensivas de Ramsés III contra los pueblos del mar, fuesen estilizados y se les diese la magnitud de las guerras asiáticas.

La semántica y la idea de la historia que presidían esta política fueron algo específico del Reino Nuevo, como demuestra el hecho de que esta época desarrolló formas de representación de la historia completamente nuevas que desaparecieron con su final. Entre ellas hay que mencionar sobre todo la representación de la batalla que muestra al rey egipcio sobre el carro de guerra en la conquista de una fortaleza asiática. Aparece por primera vez en un carro de guerra de Thutmosis IV, luego vuelve a aparecer adornando un arca del tesoro de la tumba de Tutankhamón y con los reyes de la dinastía XIX se generaliza como motivo central en la representación de hazañas regias sobre los muros de los templos. El punto culminante de esta tendencia lo marcan las representaciones de la batalla de Qadesh bajo Ramsés II. Éstas muestran al rey sobre el carro de guerra en una representación semejante a un mapa del terreno y completan la escena con otras imágenes, cuya sucesión se alarga hasta constituir un desarrollo narrativo del transcurso de la batalla. En este punto cul-

minante se puede apreciar lo que se pretende con el desarrollo de esta forma simbólica. Se pretende sustituir la fórmula puramente pictográmica en la representación de la acción bélica del rey, como la empleada en la imagen antigua de la «matanza de los enemigos», por una representación lo más realista posible de los acontecimientos fácticos en su particularidad histórica. De ahí el interés en que el esquema de la imagen integre la mayor cantidad posible de detalles. De ese modo, la gesta histórica del rey queda desritualizada. Ya no se la contempla como el cumplimiento esperable de alguna vieja norma, sino como la realización de una acción única. Lo que cuenta es el acontecimiento, no la rutina.

Todas estas guerras se llevan a cabo por orden de Amón. Ya Kamose, uno de los primeros combatientes por la liberación, inicia los combates por mandato del dios tebano[10]. La fundamentación religiosa de las acciones militares se hace con el tiempo más firme e intensiva, y el simbolismo religioso de la guerra más rico. También aquí constituye la batalla de Qadesh un momento culminante. Aquí se atribuye la salvación en la situación más apurada a una intervención del propio Amón. Y Merneptah va quizá más lejos en su descripción de la guerra contra los libios. El motivo del mandato divino toma aquí la forma de un oráculo oído en sueños y la visión del propio dios Ptah entregando a Merneptah el cuchillo de guerra. Además, a la acción bélica terrenal le precede un litigio en el cielo con el resultado de que el adversario libio ha sido juzgado por los dioses, de modo que la guerra de Merneptah no es más que la ejecución de una sentencia divina y, por tanto, una «guerra santa»[11]. Guerra y religión mantienen en el Reino Nuevo una conexión cada vez más estrecha. En el plano ideológico, esta conexión da origen a una teología histórica que ve en la historia la realización de la voluntad planificadora divina y el efecto de sus intervenciones. Pero, naturalmente, esta conexión tiene también un lado institucional. Las guerras son financiadas con el tesoro del templo (no otra cosa dice la fórmula del mandato divino) y los botines van a parar principalmente al tesoro

10 Helck, *Historisch-Biographische Texte der Zweiten Zwischenzeit*, n.º 119; Kang Sa-Moon, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlín/Nueva York, 1989, 89 y 99; I. Shirun-Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, ÄAT 24, Wiesbaden, 1993, 123 con nota 3.

11 Kang Sa-Moon, *Divine War*, Th. v. d. Way, *Götter gericht und «heiliger Krieg» im Alten Ägypten*, SAGA 4, 1992.

del templo. Pero la asociación de guerra y religión llega aún más lejos. Dos grupos sociales se destacan durante el Reino Nuevo como factores dominantes: el de los militares y el de los sacerdotes. No está nada clara la cuestión de cuál de los dos grupos logra a la postre la supremacía. El fin del Reino Nuevo empieza con una sublevación del sumo sacerdote tebano. Pero finalmente un general desempeña el cargo de sumo sacerdote, y no sólo eso, sino que asciende en esta condición al trono.

Este hecho marca el fin del Reino Nuevo y el comienzo del Tercer Período Intermedio, pues es el origen de una nueva desintegración de la unidad estatal. Geográficamente reaparece el dualismo norte-sur. Pero, políticamente, la causa de esta escisión es un conflicto completamente nuevo: el conflicto entre militares y sacerdotes, entre guerra y religión. En el sur, la religión se hace independiente y funda una especie de Estado eclesiástico. Nominalmente gobierna el dios Amón a través de oráculos. Se trata de la institucionalización consecuente de la ideología histórica de los ramésidas, que hace brotar los acontecimientos históricos de la voluntad divina. Ahora, la voluntad divina asume el gobierno por medio del oráculo tebano y decide no sólo las acciones políticas, sino también sobre los asuntos cotidianos. Se produce un cambio de estado en la religión. De un aspecto importante de la cultura pasa a ser un factor histórico decisorio, el agente de una reorganización radical. De aquí a lo que poco tiempo después se iniciará en Israel y transformará de hecho el mundo sólo hay un paso.

La historia del Reino Nuevo nos da así derecho a destacar, para los fines de esta historia del sentido, la religión como el aspecto decisivo y característico de esta época. Ella caracteriza el perfil de esta época de la misma manera que la filosofía de Ma'at el del Reino Medio. Es cierto que el Reino Nuevo retiene el concepto de Ma'at. Pero el significado de este concepto se encuentra cada vez más bajo la influencia de un nuevo paradigma semántico: de una «teología de la voluntad».

2. EL COSMOTEÍSMO COMO FORMA DEL SABER

El cosmos y las dimensiones del mundo de los dioses

La expresión «cosmoteísmo» fue acuñada por Lamoignon de Malesherbes, en su edición de la Historia Natural de Plinio el Viejo, para caracterizar la veneración antigua, especialmente la estoica del cosmos como ser supremo. Comentando el pasaje en que se lee que «*mundum, et hoc quodcumque nomine coelum appellare libuit, cujus circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est*», Malesherbes decía que no debería llamarse ateo a Plinio, «mais un *Cosmo-théiste*, c'est à dire quelqu'un qui croit que l'univers est Dieu»[12]. Friedrich Heinrich Jacobi recogió el término para aplicarlo a la filosofía de Spinoza y su equiparación de Dios y naturaleza[13]. El término me parece de lo más apropiado para reunir bajo él a las religiones que veneran ante todo a los dioses cósmicos o al cosmos como Dios. Por eso utilizo aquí la expresión en un sentido algo más general y la aplico no sólo a la religión del dios cósmico, «dieu cosmique»[14], sino también a los politeísmos que veneran el cosmos como producto de la cooperación de muchos dioses distintos. En la historia de la religión del Reino Nuevo, el cosmoteísmo se presenta en tres formas distintas: en la forma del *politeísmo* tradicional, en

12 Emmanuel J. Bauer, *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, Frankfurt / Berna / Nueva York / París, 1989, 234 ss.

13 *Cfr.* H. Timm, *Gott und die Freiheit, Bd. I: Die Spinozarenaissance*, Frankfurt, 1974, 226ss.

14 A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste II: Le dieu cosmique*, París, 1949.

la del *monoteísmo* revolucionario del sol y la luz como única divinidad reconocida, pero que todavía permanece en el marco de la veneración del cosmos, y finalmente en la forma de un *panteísmo* que concibe al dios supremo del panteón como integración de todos los demás dioses a la vez que personificación de la unidad del mundo.

Una religión politeísta no tiene un solo dios, sino un mundo de dioses. Este mundo de dioses posee una determinada estructura: no es un mundo confuso, caótico, de divinidades dispares. En la religión egipcia se destacan tres parámetros principales que lo estructuran. Uno es el lenguaje, que dotándolo sobre todo de una estructura narrativa, la de los mitos, introduce entre los dioses una relación de parentesco y encadena sus acciones y destinos. El otro es el cosmos, que da el modelo de una cooperación de muchos poderes de diferente clase, y el tercero la organización política de la comunidad, que atribuye también a los dioses de sus templos y ciudades capacidad de gobierno terrenal e interpreta todo gobierno de los hombres como representación de ese gobierno divino. En esta dimensión, la comunidad política se realiza como comunidad de culto.

Estos tres parámetros estructurantes, ordenadores, pueden entenderse también como aspectos de la esencia divina. Un dios tiene un nombre, una genealogía y un espectro de roles más o menos míticamente desarrollado; tiene también una «jurisdicción» cósmica, vegetativa o incluso cultural (como, por ejemplo, Thoth como dios de la escritura y la matemática, o Anubis como dios de la momificación), y tiene, en fin, un lugar de culto desde el cual ejerce una especie de gobierno terrenal. Todas estas cosas pueden también interpretarse, referidas a los hombres, como dimensiones de la experiencia religiosa. ¿Dónde y cómo encuentra el egipcio lo divino? Primero en los mitos, en los nombres de los dioses y en las fórmulas y recitaciones sagradas, luego en los fenómenos naturales y culturales, y, en tercer lugar, en los templos y los cultos.

Las religiones monoteístas reveladas rompieron con toda esta estructura. En ellas, esta estructura permanece sólo como un sustrato, como la primera escritura de un palimpesto, que ha quedado ilegible. Y en las religiones tribales, esa estructura aún no se ha formado. De ahí que ésta caracterice al politeísmo como forma especial de la religión del mundo antiguo, una forma aún poco estudiada como tal.

El sociólogo Talcott Parsons reúne estos politeísmos bajo el concepto de las «sociedades cosmológicas» [15]. Una sociedad cosmológica se orienta al modelo de los órdenes cósmicos, que mediante la observación precisa y los correspondientes actos rituales transforma en ordenaciones políticas y sociales. Pero naturalmente hay distintas formas de observación participativa. El modelo mesopotámico (como el romano y el chino antiguo) es el de la divinación. Aquí, el cosmos es observado a través de los signos en los que se anuncia la voluntad de los dioses. El modelo egipcio es completamente distinto. La principal diferencia radica en la constitución del signo. Las culturas divinatorias constituyen el signo como excepción de la regla. Lo regular, predecible y periódico forman el fondo sobre el que la excepción se destaca como figura significativa [16]. En Egipto, lo regular, periódico y modélico aparece como algo significativo sobre el fondo de los acontecimientos contingentes, únicos, discordantes y excepcionales. El arco iris, los seísmos y los eclipses de luna y de sol, que en las culturas divinatorias se observan y registran cuidadosamente como signos con gran significado, son en Egipto silenciados. En la religión egipcia, la voluntad de los dioses no jugaba ningún papel especial. Para ella, esta voluntad estaba ligada al mantenimiento del proceso cósmico. Pues los dioses estaban ligados al papel que debían desempeñar en el drama diario del proceso cósmico, y la co-ejecución ritual de este proceso no sólo tenía el sentido de adaptar las ordenaciones del mundo de los hombres a las del cosmos, sino que además debía mantener el propio proceso cósmico.

Los egipcios veían en el cosmos menos un espacio bien ordenado que un proceso en continuo cumplimiento. Para ellos, la creación no concluyó un séptimo día, sino que proseguía sin término. La cosmogonía empezó menos con un acto deliberado de creación que con una suerte de arranque inicial. La expresión egipcia para ello es *zp tpj*, «la primera vez». Estamos aquí ante el tiempo cíclico. La primera

15 Probablemente ha tomado este concepto del filósofo político Eric Voegelin, quien lo desarrolla en el primer tomo de su monumental *Order and History (Israel and Revelation*, Baton Rouge, 1956). Voegelin se apoya a su vez en Henri Frankfort, que puso a su libro *Kingship and the Gods* el subtítulo de *The Integration of Society into Nature* (Chicago, 1948) [ed. cast.: *Reyes y dioses*, Alianza Editorial, 1998]. Pero ambos aprendieron de Hans Kelsen, el teórico vienés del Estado, que, como Voegelin, emigró a los EE.UU., y cuyo libro *Nature and Society, A Sociological Inquiry* apareció en 1943 en Chicago *(Vergeltung und Kausalität)* [La Haya, 1946].

16 Una excepción es la divinación astrológica, que también toma como punto de partida de sus interpretaciones los procesos y acontecimientos regulares.

vez separa el caos preexistente del proceso cosmogónico de tiempo cíclico, y no de un cosmos concluido. El proceso cosmogónico es impulsado en su curso cíclico por el conflicto entre fuerzas positivas y negativas. El ciclo no está programado, y hay que hacer esfuerzos incesantes para impulsarlo y sustraerlo a una constante gravitación hacia el caos. Tal es la misión de los dioses, sobre todo del dios Sol, y los ritos practicados sobre la tierra contribuyen por la parte que les toca a dar al tiempo y al proceso cósmico forma cíclica.

Este aspecto dramático de la visión cosmoteísta del mundo lo caracterizó ya Voegelin muy claramente: «Los pueblos que vivían en la verdad del mito veían el cosmos amenazado de destrucción por obra del tiempo; y la repetición ritual de la cosmogonía tenía por objetivo superar la irreversibilidad del tiempo. La experiencia de un cosmos que existe en equilibrio inestable entre el nacimiento de la nada y la desaparición en la nada debe por ende ser considerado como el centro de la experiencia primaria del cosmos»[17]. Esta tesis sin duda demanda aquí algunas precisiones. El cosmos no era para los egipcios un estado de equilibrio entre nada y nada. Tampoco había surgido de la nada. Sorprendentemente, el concepto de la «nada», en eg. *jwtt*, no-ser, no pertenecía a la esfera exterior y anterior al mundo, sino a la interior del mundo. Sólo en el mundo ya nacido, sólo dentro de su proceso incesante, es posible para el pensamiento egipcio la distinción entre ser y nada. Esta diferencia funda en general la distinción cosmogónica primaria, que debe ser hecha para admitir que un universo pueda nacer. Según la idea egipcia, el cosmos no había surgido de la nada, sino del Uno, de la unidad primordial indiferenciada, a la que también se regresa al final del tiempo. Este Uno o unidad primordial no es la gravitación o fuerza opuesta que amenaza a su curso cíclico con la irreversibilidad y la entropía. Esto es más bien la nada. Esta distinción fundamental ha quedado ocultada en la terminología de la historia de las religiones por la inflación del uso de la palabra «caos». Los egipcios eran algo más precisos. Ya nos hemos detenido al final de la parte precedente en la idea egipcia del caos, pero ahora hemos de volver sobre ella en el contexto del nacimiento y el mantenimiento del mundo. Los egipcios hacían surgir el mundo del *Nun*, el agua original («caos I»). El dios solar repetía la cosmogonía de la Primera Vez al

17 E. Voegelin, *Order and History*, tomo IV: *The Ecumenic Age*, Louisiana, Baton Roueg, 1974, 73.

ascender cada mañana sobre el agua original. En un himno al sol se dice incluso de los hombres que durante el sueño se sumerjen en el agua original, y por la mañana despiertan renovados para «desprenderse del hombre antiguo y hacerse un hombre nuevo»[18]. Tal es el misterio del tiempo cíclico, el misterio de la renovación. El caos, contra cuya gravitación hacia la irreversibilidad y la entropía el dios solar ha establecido el tiempo cíclico y, con él, la regeneración del cosmos, adquiere en la visión egipcia del mundo la figura de una monstruosa serpiente que amenaza con beberse el agua original («caos II»). Esta figuración del caos intramundano (II) es pues justo lo contrario del caos extra y premundano (I). Éste soporta y renueva el mundo, y aquél lo amenaza con la aniquilación.

Cosmohermenéutica: el sentido mítico del curso del sol

La idea egipcia del cosmos, basada en una cosmogonía en incesante retorno, tiene su centro en la idea del «curso del sol», del movimiento aparente del sol alrededor de la tierra, que los egipcios representaban como navegación de una barca. El dios solar viaja en dos barcas, una para la navegación diurna y otra para la nocturna, sobre el cielo y por el mundo inferior. Las barcas simbolizan tanto el movimiento como la periodicidad cíclica del proceso que acontece en las dos fases opuestas del día y la noche. En el periplo de la barca están implicados prácticamente todos los dioses importantes del panteón egipcio más una plétora de divinidades especiales. No se trata aquí de la mitología del dios solar, sino de una visión completa del universo. Los dioses establecen con el dios solar relaciones tan diversas como las «constelaciones» fijas. Cada fase del curso del sol queda caracterizada por constelaciones especiales —el nacimiento por la madre, la crianza por las amas divinas, el ascenso al trono por adoradores que le aclaman, el enfrentamiento con el enemigo por los dioses que le asisten; el ocaso como regreso al seno materno, el modelo de la muerte justa, que por su circularidad conduce a la

18 Pap. Chester Beatty IV rto. XI, 8-10 = *ÄHG* n.º 195, 275-281; *Cfr.* A. de Buck, «De godsdienstige opvatting van den slaap in het Oude Egypte», *Mededelingen Ex Oriente Lux*, 1939.

renovación, la unión con Osiris en el mundo inferior y el renacimiento matutino en el agua original como repetición del arranque inicial del cosmos, de la Primera Vez. Cada fase posee su propio significado, su propio dramatismo, y exige esfuerzos específicos para hacer posible el triunfo de la luz. Estamos aquí inequívocamente en presencia del fascinador tiempo cíclico, y ahora comprendemos por qué esta forma de tiempo domina la cultura egipcia. Ahora comprendemos mejor por qué el tiempo no es «en sí» circular, y que la circularidad es una forma cultural que se le obliga a adoptar al mundo con empeños semánticos y rituales. El mundo debe seguir un curso cíclico para que su existencia se mantenga. Ello se consigue por medio del culto en general, y del «ritual horario» en particular, que acompaña al sol en su curso con recitaciones horarias.

El lenguaje desempeña un papel central en el culto solar. Obra como un «interface» que acopla unos a otros los procesos y los órdenes cósmicos y terrestres y, como el dios del aire Shu, posibilita la conexión entre el arriba y el abajo. Esto lo expresa así el idioma egipcio: «permitir ascender a Ma'at»[19]. Ma'at no es sólo la «justicia» que se hace, sino también la «verdad» que se dice. Ambas son aspectos de la acción y del comportamiento conectivos, uno respecto a la acción, y el otro respecto a la comunicación. Con el «permitir ascender a Ma'at» se piensa en la palabra, en una ofrenda de palabras. El dios solar es honrado preferentemente por medio de la recitación que asciende hasta él. La verdad que se le dice consiste en una interpretación de los procesos cósmicos conforme a aquello que podría llamarse su sentido «mítico» o salvífico, de acuerdo con aquella «teología de los paganos» de la que el médico Sir Thomas Browne dijo en el año 1642 con asombroso acierto: «El movimiento natural del sol les infundía una admiración de Sus obras más profunda que a los hijos de Israel su detención sobrenatural; las acciones corrientes de la naturaleza les asombraban más que todos Sus milagros. Sin duda los paganos sabían juntar y leer estas letras míticas mejor que nosotros los cristianos, que echamos a esos jeroglíficos que están a la vista de todos una mirada distraída y nos es demasiado fácil obtener de las floraciones de la naturaleza conocimiento de Dios»[20].

19 V. mi libro *Liturgische Lieder*, 1969, 154-157, 162.

20 Sir Thomas Browne, *Religio Medici. Ein Versuch über die Vereinbarkeit von Vernunft und Glauben* (1642), trad. de W. v. Koppenfels, Berlín, 1978, Parte I, 16, p. 32.

Los himnos al sol que se elevan al dios solar como Ma'at ofrecen esa lectura de las «letras míticas» del cosmos. El lenguaje consiste aquí en una suerte de comentario que pone de relieve la homología entre procesos celestes y terrenales. He denominado a esta forma de comentario «interpretación sacramental». Consiste en mostrar la relevancia salvífica de un proceso. Aplicada a los procesos cósmicos, los hace transparentes en tres dimensiones del sentido: en la dimensión estatal-política del gobierno, la salvación que se muestra en el curso del sol, en la imposición del orden frente al caos que triunfa como luz sobre las tinieblas y como movimiento sobre la detención; en el plano social, el sentido salvador del curso del sol reside en el amor de que el dios llena el mundo; y en el plano individual es el ciclo de muerte y renacimiento, envejecimiento y rejuvenecimiento, lo que hace del curso del sol modelo y meta de las esperanzas en el más allá. Con esta ilustración e interpretación, el curso del sol da los modelos para la vida terrena. La recitación cultual de este «discurso solar» traduce, por el medio de la interpretación sacramental, los procesos cósmicos a ordenaciones de la vida[21]. Su efecto no es nada despreciable. «Por ti he abatido a Apopis y dado a tu barca vía libre, que no embarrancará en aquel banco de arena de Apopis en el gran viaje», dice el rey como sacerdote solar al dios solar (Apopis es el archienemigo del dios solar, la serpiente que amenaza a la barca solar con su detención)[22]. El rey es «el protector de Re-Horakhty, que ataca a su enemigo con la eficacia salvadora (*3 ḫw*) de su recitación, la cual hace que la barca se deslice con corazón jubiloso»[23]. Con esta cosmología nos movemos obviamente en el dominio del tiempo cíclico. Aquí, el concepto de «salvación» no tiene el sentido de redención, sino de renovación y mantenimiento. La salvación radica en la superación del estancamiento y la disolución. Ello nos trae nuevamente el concepto de conectividad, que en la dimensión temporal crea continuidad, y en la dimensión social solidaridad. Ella «acuerda los corazones y produce orden»[24].

Es esta referencia a la *eficacia salvadora* del acontecer lo primero que da un *sentido* al todo y hace que el acompañamiento verbal tome el

21 *Cfr.* mi art. «Solar Discourse. Ancient Egyptian Ways of World-Reading», en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68, 1994, 107-122.

22 Estela de Ramsés IV en Abidos, ed. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, VI, 24.9-10.

23 Medinet Habu VI, lám. 422.23 s. V. mi trabajo *Der König als Sonnenpriester*, 68.

24 G. Balandier, *Le désordre. Eloge du mouvement*, París, 1988, 31, formulado en referencia a China.

carácter de una *interpretación*. En el centro está la idea de una doble superación: la superación del *mal*, que en la figura de la serpiente Apopis amenaza a la barca solar con la detención, y la superación de la *muerte*. Ambas cosas son manifestaciones del caos. Se trata de dos aspectos del mismo acontecer. La superación del mal es el aspecto activo-transitivo, dirigido hacia fuera. Aquí aparece el dios solar como rey del mundo, que con su palabra de soberano instaura el orden, administra justicia, asegura el aprovisionamiento y «expulsa al mal». En este aspecto, el curso del sol es un «proceso» en el sentido judicial, un conflicto que se resuelve ajustando las cuentas al mal y «justificando» al dios solar. Mediante este proceso, el mundo «escindido», que se hace ambivalente por la presencia del mal, vuelve constantemente a ser unívoco, es decir, gobernado, seguro y habitable. La superación de la muerte es el aspecto pasivo, esto es, intransitivo del viaje nocturno. Aquí, el proceso aparece como proceso vital, que el propio dios solar sufre envejeciendo, muriendo y renaciendo. El misterio del renacimiento solar es el hecho salvífico central de la religión egipcia en general. Desde este punto de fuga, el cosmos entero aparece en una especie de perspectiva salvadora, como *acontecer salvador*. Aquí se muestra de nuevo la primacía del tiempo sobre el espacio. Mientras que el griego admira la armonía del todo, al egipcio le fascina el proceso de una justificación y un renacimiento continuos. En este acontecer, el cosmos se le presenta como exponente de la plenitud de vida que supera la muerte y de la fuerza ordenadora que conjura el caos.

Este sentido salvador constituye el *sensus mysticus* de los procesos cósmicos que el sacerdote descifra y eleva en himnos al dios solar. Con esta referencia al significado místico del curso del sol, la contemplación conocedora se convierte en un acto de comprensión identificadora. El hombre se reconoce en el cosmos. *Su* muerte es aquí superada, *su* ambivalencia entre el bien y el mal se resuelve aquí unívocamente en el bien, *su* desorden es evitado y *su* gobierno debidamente ejercido. No le interesa la relación de causa y efecto, la articulación del proceso conforme a sus leyes propias. Desentrañarla sería un acto de explicación. Le interesa más bien el sentido salvador de los procesos vividos como acción y cumplimiento. Y esto es un acto de comprensión. El cosmos no es explicado, sino interpretado. El cosmos porta un mensaje que el hombre puede referir a sí mismo, un sentido que puede activar en él mismo.

Tras lo dicho hasta aquí nadie discutirá que estamos ante una idea de enorme complejidad, ante todo un edificio de saber que los sacerdotes tienen que dominar para poder contribuir con sus recitaciones a mantener el curso del sol. Sobre la clase y el significado de este saber cosmológico nos ilustra el mismo texto del que hemos citado en la página 216 la última estrofa, que trata del puesto del rey en la tierra. Las dos estrofas anteriores describen su saber, que le capacita para esta interpretación definidora y mantenedora del curso solar.

El rey
adora al dios solar al alba,
a su salida, cuando «abre su bola»,
cuando levanta su vuelo hacia el cielo cual escarabajo
—él entra en la boca,
él sale de las piernas
cuando nace por el cielo de levante.
Su padre Osiris lo levanta,
los brazos (de los dioses del aire) Huh y Hauhet lo reciben.
Él es colocado en la barca matutina.

El rey conoce
este lenguaje secreto que hablan las «almas del oriente»
cuando hacen música jubilosa para el dios Sol
en su ascensión, su aparición en el horizonte,
y cuando le abren las puertas
de la entrada del horizonte oriental,
para que pueda navegar por las rutas del cielo.

Él conoce su aspecto y sus encarnaciones,
sus residencias en el país divino.
Conoce sus posiciones
cuando el dios solar inicia el camino.
Conoce el lenguaje que hablan las tripulaciones
cuando sacan la barca del horizonte.

Él conoce el nacimiento de Re
y su transformación en la marea.
Conoce aquella puerta secreta por la que sale el gran dios,
conoce al que está en la barca matutina,

y la gran figura en la barca nocturna.
Conoce sus embarcaderos en el horizonte
y sus útiles de navegación en la diosa celeste[25].

Este texto enumera todo lo que el rey tiene que saber para adorar al dios solar al amanecer. Él conoce la naturaleza del proceso cósmico, sus fases, su configuración escénico-constelativa y su significado salvífico como renacimiento; conoce los seres en él implicados, sus acciones, sus palabras y las circunstancias de su existencia; y conoce los marcos espaciales del acontecer, las puertas celestes, las barcas, los embarcaderos y los útiles de navegación. Tiene que conocer todo eso para poder cooperar eficazmente con su discurso adorador en el proceso cósmico. En ello es menor su temor a que un día el sol deje de salir que el temor a que el sentido salvador del proceso pueda extraviarse. Se trata de un *officium memoriae*. El rey debe emplear toda su memoria para recordar este saber en su eficacia salvadora. El mundo así mantenido activo es un mundo de sentido, un mundo de lenguaje, de saber, de relaciones y reflejos, una lectura antropomórfica del cosmos que se corresponde con una imagen cosmomórfica de los órdenes humanos. El ritual de las horas vence, como todos los ritos, el caos cósmico, y, con él, el caos en el hombre.

La «ciencia natural» cosmoteísta lleva a cabo una identificación especulativa. Con la adoración de las fuerzas ordenadoras que rigen el cosmos, el hombre moviliza también el cosmos en él mismo. Interpreta el mundo al par que se integra en él. Como es sabido, magia y mística mantienen íntima relación. Se trata últimamente de participar y de tomar parte. «Quien sabe esto, es una imagen del gran dios», se dice en el Amduat: *eritis sicut Deus*[26]. Pero no se trata solamente de saber. Algunas variantes de esta promesa dicen: «quien *hace* esto...». Saber y hacer (*gnosis y praxis*) son intercambiables. El saber cosmoteísta apunta a la acción, es *savoir-faire*, conocer los ritos que mantienen la marcha del mundo. A la magia y la mística se agrega un tercero: el rito. El mundo no es interpre-

25 De un tratado teológico-cúltico sobre el «rey como sacerdote solar», *cfr.* mi trabajo *Der König als Sonnenpriester*.

26 *Cfr.* E. Hornung, «Alägyptische Wurzeln der Isismysterien», en *Hommages à J. Leclant III*, El Cairo, 1994, 287-293.

tado sin más como sistema de acciones divinas, como un ritual celebrado por los dioses, sino que esta interpretación es también ritualmente escenificada.

La forma de saber cosmoteísta no caracteriza de modo especial al Reino Nuevo, sino de modo general a toda la cultura egipcia, como una «sociedad cosmológica». Si la hemos analizado en el contexto del Reino Nuevo, es porque sobre el fondo de esta experiencia y este simbolismo generales se despliega ahora una dinámica singular. Ésta se manifiesta ante todo en una producción de himnos al sol sin paralelo en otras épocas de la historia de Egipto. Son muchos cientos los himnos al sol que se conservan del Reino Nuevo. En parte reproducen y varían un grupo de textos estándar, y en parte son himnos nuevos. Como casi todas estas inscripciones se pueden datar con exactitud, documentan la historia de un discurso. Este discurso refleja ahora un cambio profundo en la concepción del curso del sol.

La nueva teología solar

El cambio estructural que se produce en la concepción del curso solar se puede describir sencillamente como cambio de una acción comunitaria a una acción solitaria. Según la concepción clásica, el dios solar lleva a cabo el movimiento del sol en cooperación con constelaciones cambiantes de una comunidad de dioses en cuyo sistema de funciones está él incluido, unas veces como parte activa, otras como parte pasiva y receptiva, pero siempre ocupando el lugar central. En rigor todos los dioses colaboran en el mantenimiento del curso del sol como acontecer salvador. El cosmos es sencillamente el resultado de la acción conjunta de los dioses. Pero, según la nueva concepción, el dios solar está solo en su curso:

> Tú apareciste en el cielo como el solitario[27]

Es difícil exagerar la radicalidad de este cambio en la idea del curso solar. Para la religión tradicional, un dios solitario sólo es pensable en la preexistencia de la unidad original. Dentro de la realidad creada y desplegada, la soledad es un estado insostenible también para los dioses. La vida es siempre conectiva y constelativa. Pero

27 *ÄHG* n.º 90, 7.

el dios de la nueva teología solar está solo en su curso. Todas las imágenes míticas están proscritas en los nuevos textos. No hay ningún enemigo, ninguna madre celeste, ningún padre en el mundo inferior. El curso solar nada tiene que ver con nacimiento y muerte, justicia, gobierno y otras imágenes en las que se reflejan la existencia del mundo humano. Aquí se rompe de manera radical con estos mitos. Con la constelatividad del curso del sol pierde también validez la conectividad de la justicia humana. El sentido cósmico y el sentido terrenal ya no se reflejan uno en otro.

Las repercusiones de esta revolución cosmoteológica sobre toda la semántica cultural de Egipto no se pueden exagerar. El enfoque monista de la vida cósmica, su reducción a una única fuente, crea una oposición de dios y mundo que liquida la idea tradicional de Ma'at como interconexión constelativa de todo lo viviente. Donde más claramente se muestra este cambio es en la transitivación de las formas verbales que describen las acciones divinas. Según la idea tradicional, los dioses «viven», y su vida y su cooperación constituyen la realidad. Ahora, esta vida divina y cósmica se concentra en la acción «vivificadora» del dios Único, creador y conservador del mundo. El curso solar ya no es la acción colectiva del mundo de los dioses, sino el acto cotidianamente renovado del dios solar como dios único. De aquí a la «teología de la voluntad», que de esta acción creadora de vida del dios solar deduce no sólo el tiempo como dimensión cósmica, sino también lo que en él acontece –la historia del país y el destino del individuo–, no hay más que un paso.

Pero la visión anticonstelativa del curso solar de esta «nueva teología solar» no es monoteísta. También en estos himnos se habla continuamente de dioses. Pero ellos aparecen casi tan sólo como colectivo, junto a hombres y animales. Ellos son parte del mundo frente al cual ahora está el dios solar brillando en su lejanía, vivificando, creando y conservando. A partir de la radicalización que la nueva teología experimenta en la religión de Amarna, hasta los dioses están proscritos en la nueva concepción del mundo.

Cabría considerar este desarrollo como algo quizá periférico si no hubiera culminado en la revolución del rey Ajenatón. Pero este acontecimiento debe ocupar un lugar central en toda historia del Reino Nuevo, siendo como es uno de los acontecimientos más asombrosos de la historia entera de Egipto. Pues se trata del primer intento de fundar una religión que se conoce en la historia de la humanidad.

3. LA REVOLUCIÓN DE AJENATÓN

La primera fundación de una religión en la historia de la humanidad

En la revolución religiosa del rey Ajenatón hay dos puntos asombrosos que hay que destacar: la extraordinaria rapidez y radicalidad de su ejecución y la completa desaparición posterior de todas sus huellas[28]. La imposición de la nueva religión y la abolición de la antigua se llevó a cabo en pocos años. Las razones de esta radical transformación son muy controvertidas. Algunos reducen la reforma de Ajenatón a un conflicto de poder económico con los sacerdotes de Amón en Tebas. El inmenso botín de las guerras de los tutmósidas, argumentan, habrían aumentado de tal modo las riquezas del templo de Amón en Karnak, que éste se convirtió en un «Estado dentro del Estado», ejerciendo una influencia cada vez mayor sobre la política. Esta teoría puede mostrarnos procesos paralelos en la dinastía XX, como aquellos en que los conflictos entre los sumos sacerdotes teba-

28 Sobre la religión de Amarna, *cfr.* el reciente libro, aparecido con el manuscrito ya a punto, de Erik Hornung, *Echnaton. Die Religion des Lichtes*, Zúrich, 1995. Entre la interpretación que hace Hornung de la religión de Amarna y la que aquí propongo hay muchas concordancias. Sobre la historia y la religión de la época de Amarna, *cfr.* también D.B. Redford, *Akhenaten, the Heretic King*, Princeton, 1984; H.A. Schlögl, *Echnaton-Tutenchamun. Fakten und Texte*, Wiesbaden, 19852; C. Aldred, *Akhenaten, King of Egypt*, Londres, 1988; y mi art. Akhanyati's Theology of Light and Time, en *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, VII 4, Jerusalén, 1992, 143-176.

nos y el reino tanita de hecho prepararon el fin del Reino Nuevo. Pero carecemos de testimonios al respecto inmediatamente anteriores al período de Amarna. Es difícil imaginar que, ya en esta época, el libre acceso del rey a las riquezas del templo tebano de Amón estuviera de algún modo limitado. Los templos eran en Egipto órganos del Estado, y no instituciones de una «iglesia» diferenciable del Estado. Las guerras, que incrementaban los bienes del templo, eran a su vez financiadas por la caja del templo, pues éstas se iniciaban por orden de Amón.

Otra teoría, que hasta donde sé propuso por vez primera el egiptólogo norteamericano James Henry Breasted, parte de que la política imperialista de los tutmósidas produjo un cambio drástico en la visión egipcia del mundo[29]. Egipto ya no podía verse como un país coextensivo con el mundo ordenado, sino como parte de un mundo que comprendía muchos pueblos, y esto equivalía a un giro copernicano con la consecuencia de una disonancia cognitiva y una crisis de la visión politeísta del mundo. La nueva visión «ecuménica» del mundo halló su expresión religiosa en la idea universalista del dios solar que, abrazando el mundo con su movimiento y su radiación, crea y conserva todos los pueblos. Sigmund Freud, uno de los más atentos lectores de Breasted, vio en este universalismo político de la dinastía XVIII el origen no sólo del monoteísmo egipcio, sino también del bíblico[30]. Las dos explicaciones no se excluyen. Ambas reducen lo nuevo a la experiencia de las guerras de liberación y de conquista de la dinastía XVIII. Apenas hay un ejemplo más impresionante de interacción entre cognición e historia.

El segundo punto que hace tan singular la revolución de Ajenatón es la completa desaparición de todo recuerdo suyo en la memoria de la cultura egipcia. El hecho de la fundación de una religión monoteísta en el Egipto del Reino Nuevo se descubrió por vez primera en los años ochenta del siglo XIX[31]. Ni siquiera en el propio Egipto se sabía nada de esto cincuenta o cien años después de la muerte de Ajenatón. Su nombre fue borrado de las listas de los reyes, sus inscripciones tachadas, sus edificios demolidos. Nada permitió recordar

29 J.H. Breasted, *Geschichte Ägyptens*, trd. de H. Ranke (1906; Zúrich, 1936), 213-226.

30 Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Londres, 1939.

31 Sobre la historia del descubrimiento de la religión de Amarna, *cfr.* E. Hornung, «The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion», en *Journal of the American Research Center in Egypt* XXIX, 1992, 43-49; *Echnaton*, 9-27.

después este *intermezzo* revolucionario que, durante veinte años como mucho, había puesto cabeza abajo el mundo egipcio. En un acta judicial de la época de Ramsés II se habla una sola vez, y ello porque la fecha exacta era importante, de «aquel enemigo de (la época de) Amarna»[32]. Tampoco quedó del célebre canto al sol del rey y de otros himnos ni la más mínima huella en los himnos egipcios posteriores dedicados al sol. La religión monoteísta no fue en Egipto ni recibida ni transmitida, sino pronto olvidada. Entre *ca.* 1340 a.C., cuando se escribió el texto en la tumba de Ay, y *ca.* 1884 d.C., cuando un egiptólogo volvió a exponerlo a la vista de un público, este texto jamás fue leído. Hay que conocer la historia de su olvido para poder medir la importancia de su redescubrimiento. También la epopeya de Gilgamesh fue redescubierta tras un olvido de milenios. Pero por lo menos tuvo en el seno de su propia cultura una recepción considerable, que duró también varios milenios. Mas aquí se trata de un texto que no fue transmitido ni interpretado por ningún estudioso, sino que, inmediatamente después de su primera circulación, se esfumó y cayó en olvido.

Por eso es tanto más sorprendente que, nada más redescubierto, este himno encontrase una resonancia como no la halló ningún otro texto egipcio. Lo sensacional de este texto radica en su defensa del monoteísmo más puro, un monoteísmo que en su radical negación de todos los demás dioses, en su evitación incluso de la palabra «dios» –en singular y, más aún, en plural– va más lejos que los propios textos bíblicos. Pero el monoteísmo de Ajenatón –y en esto radica su diferencia esencial con el bíblico– sigue siendo cosmoteísta, descansa en la veneración de un poder *cósmico* que se manifiesta como sol, y esto significa: como luz, tiempo, radiación y movimiento. Su revelación no radica en leyes morales ni en aconteceres históricos, sino en el conocimiento de que *todo* –toda la realidad visible e invisible– se puede reducir a la acción de la luz y del tiempo, esto es, del sol. Ajenatón creía haber descubierto el *único* principio del que el mundo procedió y procede nuevamente cada día. Como pensaba de modo cosmoteísta, era para él natural que este principio fuese un dios; y como este principio era único y, como único, permitía derivar de él todo lo demás, estaba claro que no podía haber otro dios fuera de él. No era una cuestión de «fidelidad» ni de «celos» (*qn'*),

32 Kitchen, *Ramesside Inscriptions* III, 433.12.

como en el henoteísmo bíblico, sino de saber y de verdad; era una irrupción *cognitiva*. Con este conocimiento, Ajenatón se ponía como primer representante de una tendencia que 700 años después continuarían los filósofos jónicos con su pregunta por el principio único que todo lo produce y todo lo explica, y que concluye con las fórmulas cósmicas de nuestros días, con Einstein y Heisenberg[33].

Pero el conocimiento de esta nueva fórmula del mundo lo experimentó el rey como una revelación *religiosa*, que aplicó con extremo radicalismo a la realidad. Todos los cultos tradicionales fueron cancelados; tan sólo el nuevo dios «Atón», y éste casi solamente en Amarna, podía también ser venerado. Con este paso, Ajenatón se puso a la cabeza de una serie de figuras representativas de una tendencia completamente nueva, que después de él continuarían el legendario Moisés y, más tarde, Buda, Jesús y Mahoma: la de los fundadores de religiones.

El nuevo dios es el sol, o, en egipcio, «el sol *vivo*». El sol *vivo* es esa energía que con su *movimiento* produce el tiempo, y con su *radicación* la luz y, por ende, todas las cosas visibles. La nueva imagen del curso del sol es anti-mítica, anti-constelativa y anti-antropomorfa. De este dios sólo se dice lo que el ojo escrutador y el espíritu pensante del rey pueden apreciar: los efectos de la luz y del movimiento solares. Se trata de una teología estrictamente heliomorfa.

Como fundador de una religión, Ajenatón fue un ilustrador y un iconoclasta. La fuerza revolucionaria de la nueva doctrina se manifiesta más en lo que ella niega, rechaza y excluye que en lo que positivamente sostiene. Pero esta fuerza negadora no se manifiesta en palabras, sino en actos, en forma de una *razzia* a gran escala, comparada con la cual la reforma del culto por Josías en Israel 600 años después queda muy atrás en radicalidad. Policía y ejército recorren el país para borrar de todas las inscripciones el nombre del dios proscrito Amón; también son tachados otros nombres de dioses, así como el plural de la palabra «dios», pero menos sistemáticamente[34]. La religión tradi-

33 *Cfr.* J.P. Allen, «The Natural Philosophy of Akhenaten», en W.K. Simpson, ed., *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, YES 3, New Haven, 1989, 89-101.

34 Las destrucciones se extendieron al sur hasta Kawa, Soleb y Faras en Nubia. *Cfr.* R. Hari, «La religion amarnienne et la tradition polythéiste», en *Studien zur Sprache und Religion Ägyptens* (hom. a W. Westendorf), Wiesbaden, 1984, 1039-1055; Ramadan Saad, *Les martelages de la XVIII.e dynastie dans le temple d'Amon-Ré à Karnak*, tesis doctoral inédita, Lyon, 1972 *(non vidi)*.

cional debía ser ignorada y olvidada —como más tarde lo sería la nueva religión—. La enorme variedad de templos, cultos, ritos, fiestas, mitos, himnos e imágenes tradicionales debía ser reemplazada por un puñado de himnos que promoviesen la nueva doctrina, un culto puritano sin magia ni simbolismo y una presencia masiva de la familia real. Sin duda todo esto habría sido ampliado y enriquecido si a la nueva religión le hubiesen sido concedidos al menos unos siglos de vigencia. Por eso, esos textos sólo nos la pueden mostrar en un estadio inicial. Pero éste es un caso único en la historia de las religiones. ¿Donde encontramos otro caso de una nueva religión en un estadio inicial comparable? En todos los demás casos tenemos que reconstruir estos comienzos a partir de noticias y sistemas doctrinales posteriores. Aquí, en cambio, no hay ningún desarrollo posterior, ninguna tradición, que siempre implica un falseamiento, ninguna recepción, ninguna redacción, ninguna ampliación ni reconstrucción, ninguna interpretación ni adaptación. Aquí nos habla un revolucionario y fundador de una religión en el frescor matutino de las primeras palabras turbadoras.

Es interesante imaginar cuál habría sido el destino de esta religión en el caso de que hubiese durado más tiempo. Ciertamente no habría prosperado sin la elaboración de un *corpus* de textos sagrados y dogmáticos. ¿De qué otra manera se habría podido excluir duraderamente la religión tradicional, tachada de embuste, ignorancia y paganismo? Ajenatón introdujo por vez primera en la historia la distinción entre «verdadero» y «falso» en la religión. Dondequiera que posteriormente se hizo la misma distinción, quedó establecida en textos normativos. La ortopraxia, que se basa en la distinción entre lo «correcto» y lo «incorrecto» en el orden del comportamiento, existe en todas partes; la ortodoxia, en cambio, que distingue entre lo «verdadero» y lo «falso», existe sólo en las religiones de libro. Por eso es seguro que se habría llegado también en Egipto a elaborar un canon textual. El centro de gravedad de la vida religiosa se habría desplazado de los ritos, que de todos modos ya no desempeñaban en Amarna ningún papel central, a los textos.

Probablemente los textos habrían tenido su centro de gravedad en «doctrinas acerca del Estado» y «doctrinas acerca del cosmos». Las doctrinas sobre el Estado habrían tenido como tema la función mediadora del rey, pues en Amarna sólo en la figura del rey puede personificarse lo divino; para los hombres Atón era el sol, y Ajena-

tón el dios. Hay numerosos reflejos de esta doctrina en inscripciones contemporáneas. Éstas alaban al rey, enteramente en el estilo del lealismo del Reino Medio, como salvador que cambia los destinos y dispensador de bienes, y hacen referencia *passim* a su «doctrina», la cual propagaba esta clase de conceptos[35]. Las doctrinas sobre el cosmos se pueden imaginar con una forma mucho más concreta. Ya el llamado Gran Himno es una doctrina sobre el cosmos que contiene el germen de toda una serie de tratados mayores. Si uno imagina estas ideas desarrolladas de forma didáctica, acaba pensando en textos como los que quizá escribieron los filósofos jónicos –cuyas obras nos han llegado en citas desperdigadas–, con la diferencia, por supuesto, de que a la filosofía jónica le falta el impulso dogmático, iconoclasta, que caracteriza a la religión de Amarna.

Y una pregunta inevitable: si la religión de Amarna se hubiese impuesto en Egipto, ¿habría llegado a revolucionar el mundo como lo hizo la religión de Moisés desde Israel? O, formulando esta pregunta de forma extrema: ¿qué aspecto tendría el mundo si la revolución mundial monoteísta y metafísica –la que se produce en la que Karl Jaspers llamó «época axial»– se hubiese operado bajo el signo del cosmoteísmo egipcio en lugar del trascendentalismo israelita?; es decir: si el comienzo mismo de esta revolución hubiese estado determinando un acto de ilustración deísta, y no un acto de revelación teísta.

No creo que la religión de la luz de Ajenatón hubiese podido revolucionar el mundo. Para ello le faltaba una fuerza antagonista de una clase completamente distinta. Sin duda era una religión radicalmente contraria a la existente que consiguió trastornar las tradiciones egipcias. Pero, para poder llevar a cabo una revolución, se necesita una fuerza negativa que la impulse, como sólo las religiones redentoras la tienen. La religión de Amarna era una contra-religión, pero no una religión redentora. Las religiones redentoras no quieren asentar al hombre en el mundo, sino al contrario, distanciarlo del mundo apelando a un sí mismo extramundano en el hombre –el «alma» como núcleo esencial trascendente– e introduciendo un proceso de concienciación e individualización. La religión de Amarna pretende lo contrario. El hombre tiene sus raíces en el

35 *Cfr.* al respecto B. van de Walle en E. Hornung y O. Keel (eds.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, OBO 28, Friburgo/Suiza, 1979, 353-362; y mi art. «Die Loyalistische Lehre Echnatons», en *SAK* 8, 1980, 1-32.

mundo, y debe recordar su condición de criatura dependiente, como los animales y las plantas, de la luz y del tiempo. La religión de Amarna no es una religión redentora –tampoco lo es la religión de Moisés en su forma original–, pero, como cosmoteísta, tampoco hay en ella ningún germen reconocible, ni puntos de partida, de una religión de ese tipo. También como monoteísmo es cosmoteísta, y, como todos los demás cosmoteísmos de la historia de la religión antigua, habría sido arrollada por las religiones redentoras.

La historia discurrió de otra manera. Inmediatamente después de regresar Egipto a la tradición, la religión de Amarna fue relegada a un completo olvido. Las huellas más claras de su teología se encuentran paradójicamente no en textos egipcios, sino en un texto bíblico, el salmo 104. No hay ningún himno egipcio de época posterior que se aproxime al texto central de la religión de Amarna, el Gran Himno, tanto como este salmo[36].

El Gran Himno

El Gran Himno se divide en tres partes. La primera parte hace una descripción del curso del sol. De las constelaciones politeístas que la tradicional «canción de las horas del día» presenta en cuadros míticos, resulta aquí una contraposición entre dios y mundo. No hay ninguna madre que pare al dios por la mañana, ningunos brazos que lo elevan, ningún enemigo al que haya que vencer, ningún reino de los muertos al que el dios desciende por la noche. Frente al dios uno sólo hay el mundo uno, objeto y recipiente de sus energías vitalizadoras. La fuerza de la visión religiosa y la grandeza poética del texto se manifiestan en la riqueza de detalles amables con que esta vitalización es pintada: los hombres despiertan, se lavan, se visten y salen a trabajar; los animales se ponen en pie, las

36 La primera edición de este texto se debe a U. Bouriant: *Mission Archéologique Française au Caire* I, El Cairo, 1884, 2-5 y en U. Bouriant, G. Legrain, G. Jéquier, *Monuments du culte d'Atonou* I, El Cairo, 1903, lám. XVI y p. 30; la edición normativa procede de N. de Garis Davies, *The Rock Tombs of El-Amarna* VI, Londres, 1908, láms. XXVII, XLI, pp. 29-31. Entre los primeros traductores y comentadores se cuenta J.H. Breasted, *De Hymnis in Solem sub rege Amenophide IV conceptis*, tesis, Berlín, 1894. Nuevas traducciones alemanas: mis *Ägyptische Hymnen und Gebete (ÄHG)*, Zúrich, 1975, n.º 92 y otras en O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)* II, Gütersloh, 1991, 848-853; también E. Hornung *Gesänge vom Nil*, 1990, 137 ss.

aves ascienden por los aires, los peces bullen en el agua y los barcos navegan río arriba y río abajo. El sentido teológico de esta descripción radica en que la mera agitación vital es ya un canto de alabanza al dios que todas las criaturas entonan por la mañana, y a las que el hombre sólo les hace coro. La alabanza de la criatura no se expresa con palabras, sino en la apetencia que ella siente de la luz del sol. Tampoco el dios habla, sino que emite su luz. El misterio religioso, el sentido salvador del acontecer cósmico, no está ya en las imágenes míticas que lo hacen transparente al destino humano, sino en la biofísica de los procesos naturales.

La segunda parte del himno es un canto a la creación. En su forma tradicional éste es un tema mítico que se refiere a los tiempos primigenios. Pero Ajenatón se limita al presente experimentable por medio de los sentidos y enfoca la creación, por una parte, como embriogonía –la formación de la vida en el claustro materno–, y por otra como ecología: la sabia organización del mundo, gracias a la cual todos los vivientes obtienen lo que necesitan. El mundo ya no equivale, como antes, a Egipto, sino que comprende muchos países y pueblos diferentes en colores de piel, lenguas y condiciones de vida. Sólo Egipto vive del agua que nace de la tierra, mientras que los otros países viven de la lluvia, del «Nilo del cielo»[37].

La tercera parte es la más original de las tres; no tiene ningún modelo en la tradición. Gira en torno a un concepto egipcio, que cabe circunscribir con los términos «transformación, materialización y emanación», derivado de la palabra egipcia para «devenir, formarse», escrita con la figura del escarabajo. El escarabajo es el símbolo de esta fuerza primordial del devenir que fascinaba al egipcio tanto como a los griegos el principio del «ser». En esta parte se trata del «devenir» del sol, que brillando y moviéndose se convierte en lo que el mismo produce y hace visible. Pero el propio sol visible es también una materialización del dios: el sol es su materialización en el cielo, y el mundo creado su materialización en la tierra, en los millo-

37 Sobre el motivo de las distintas condiciones de irrigación como aspecto del mundo bien organizado, *cfr.* también la primera parte del Salmo 104. El motivo del «Nilo del cielo» aparece también en otros himnos egipcios, *cfr. ÄHG* nr 127B, 45 s.; n.° 195, 166; 143, 46, 100 ss., 164 s. (*cfr.* p. 590 *ad loc.*); 144C, 39; 214, 29-32 (Libro de los muertos, cap. 183); 242, 7-8 (*cfr.* D.v.d. Plas, *DE hymne aan de overstroming van de Nijl*, tesis, Utrecht (1980), 16 s. y 60-63); *cfr.* A.P. Zivie (1983), «Regen», en *Lexikon der Ägyptologie V*, 201-206, esp. 202 y 204.

nes de seres de la tierra. En el concepto de materialización, o encarnación, se borran los límites entre creador y criatura. Todo lo que la luz hace visible, siendo materialización o encarnación del sol, procede de éste. El mundo que la luz despliega, ordena y hace habitable: ciudades y aldeas, caminos y ríos, son materializaciones del dios.

Dios y creación están íntimamente ligados en la iluminación y en la mirada, pero esta ligazón no se efectúa ni en el lenguaje ni en el espíritu que comprende. Comprender es cosa exclusiva del rey. Las criaturas tienen ojos para ver al dios, pero sólo el rey tiene el corazón que comprende y es capaz de conocerle. Su corazón es el único polo que, en este constante cambio entre luz y oscuridad, vida y muerte, devenir y pasar, permanece en reposo, el único lugar en el que el dios está presente también por la noche. Pues el mundo renace a una señal del dios tal como éste lo ha creado:

> Cuando asciendes, ellos viven;
> cuando desciendes, ellos mueren.
> Tú mismo eres el tiempo, en el cual y por el cual vivimos[38].

Tal es el gran descubrimiento del rey. Que el mundo vive del sol y de la luz, que procede del sol, era algo ya antes reconocido. Pero no que también el tiempo procede de él —tal era la tesis revolucionaria que lo explicaba todo como obra del sol—. En los dos himnos canónicos, probablemente compuestos por el propio rey, se sugiere que el dios mismo enseñó todo esto al rey, que en cierto modo se lo reveló. El Gran Himno lo sugiere así: «Tú le das a conocer tus planes y tu fuerza»[39]; y en otro himno se lee: «Tu fuerza y tu potencia están en mi corazón»[40]. El dios ha descubierto su esencia al rey al concederle inteligir que la luz y el tiempo constituyen la «fórmula del mundo» que todo lo explica.

Pero podríamos muy bien decir que aquí se trata de una revelación en lo esencial negativa, y de un acto que tiene más que ver con una ilustración que con la fundación de una religión. Pero se trata del conocimiento de que el dios *sólo* es luz y tiempo. Es cierto que para Ajenatón toda la realidad, tanto la visible como la oculta a los

38 M. Sandman, *Texts from the time of Akhenaten*, BAeg VIII (1938), 95.17-18. *Cfr.* mi libro *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, Heidelberg, 1975, 55.

39 Sandman, 95.16-17.

40 Sandman, 14.13-16, 15.1-3.

ojos, se puede reducir a luz y tiempo. ¿Pero no está la esencia de la divinidad, que la religión tradicional egipcia representaba en un multitud de dioses, más allá de la realidad física visible e invisible? Se puede aclarar esta cuestión considerando dos ideas religiosas que eran centrales para el egipcio, y qué en el himno de Ajenatón brillan por su ausencia, es decir, que fueron víctimas de la censura de su revelación negativa: la idea de la inmortalidad (regeneradora) y la idea de la justicia. Verdad y justicia son ahora idénticas con la voluntad del rey y su doctrina. No es el dios, sino el rey quien en Amarna «vive de Ma'at». Con ello, la semántica del concepto sufre un cambio sustancial. Ya no es el que piensa, habla y obra solidariamente el que vive en Ma'at, sino el que se adhiere al rey y a su doctrina.

La visión tradicional del curso del sol constituye la «historia sagrada» del antiguo Egipto; todo el mundo espera convertirse después de la muerte en un Osiris y participar en la unión con el sol a medianoche de la vida cósmica; todo el mundo espera seguir como «ba» al dios sol en su camino y tener un puesto en la barca de los millones[41]. Las esperanzas de los egipcios en el más acá se centran en la justicia. Si el dios solar combate el mal en el cielo, también ayudará en la tierra a los oprimidos[42]. Así le alaba un himno más antiguo:

> A Re saludo, señor de la justicia,
> el que mantiene oculto su recinto, señor de los dioses,
> (...) que escucha la súplica del que sufre opresión,
> corazón acogedor para quien le invoca;
> el que salva al temeroso de las manos del violento
> y juzga entre el pobre y el rico[43].

De todo esto ya no se habla en el himno de Ajenatón. El dios no es para él más que luz y tiempo; no vence a la muerte ni tampoco al mal, pues en esta visión del mundo no hay sitio para ambos. La visión del mundo de Ajenatón es el intento más consecuente hecho en Egipto de superar la idea mítica del «mundo escindido». Su

41 *Cfr.* al respecto mis libros *Re und Amun*, cap. 2, y *Ma'at*, cap. 6.

42 Sobre la conexión típica de «luz» y «justicia» en el pensamiento oriental antiguo, *cfr.* B. Janowski, *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes «am Morgen» im Alten Orient und im Alten Testament*, vol. 1: Alter Orient, Neukirchen, 1989.

43 Pap. Cairo 58038, IV, 1-5, *cfr. Re und Amun*, 176 ss.

mundo no es, en absoluto, un mundo escindido. Pero en un mundo no escindido –y esto es claramente una consecuencia de ese intento– desaparece todo aspecto y toda exigencia morales de la idea de Dios. Todavía Spinoza hubo de enfrentarse a este problema.

Basten aquí estas explicaciones para fijar un concepto del monoteísmo de Ajenatón. Pero debe quedar claro que este monoteísmo poco tiene que ver con el bíblico –salvo un único punto comparable: el impulso antipoliteísta–. Con este impulso se dibuja ya en el Egipto del siglo XIV a.C., por un breve espacio de tiempo, ese horizonte de conflicto dentro del cual unidad y pluralidad constituyen opuestos inconciliables. En Ajenatón se manifiesta este impulso de modo cognitivo y racionalista: no necesita de la multitud de dioses porque cree poder reducir las energías que crean y mantienen el mundo a un único principio. En la Biblia, este impulso se manifiesta políticamente: como fidelidad a un único dios. El monoteísmo de Ajenatón es cosmológico, una filosofía natural religiosamente interpretada. El monoteísmo bíblico es histórico, político y moral, y encuentra su expresión central en la narración histórica, la legislación y la constitución política.

Ambos monoteísmos son revolucionarios. No se desarrollan evolutivamente a partir de estadios religiosos más antiguos, sino que son debidos, en palabras de Erik Hornung, a un «cambio repentino y completo de pensamiento»[44]. En ambos casos, lo nuevo es impuesto con violencia revolucionaria. En Egipto pueden apreciarse aún hoy las huellas de esta violencia en los monumentos, y en el caso de Israel percibimos su eco en la reforma del culto por Josías. El impulso antipoliteísta se exterioriza en esta violencia.

El trauma de Amarna

A diferencia de lo que sucedió en Israel, en Egipto no logró imponerse la reforma monoteísta, y tras la muerte de su fundador fue perseguida y olvidada. No cabe entender la eliminación de todo recuerdo de esta época sencillamente como una *damnatio memoriae* oficial. Aquí hay que hablar de una experiencia *traumática*. Las expe-

44 E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 239.

riencias traumáticas no se dejan representar en las formas simbólicas de la memoria cultural. No sólo son sencillamente silenciadas, sino también negadas debido al espanto insuperable que causa su representación. No admiten ninguna elaboración simbólica, y perduran así, tanto más tenazmente, como *shock* y como herida indisimulados. Sobre eso se sabe hoy más que antes porque la historia del siglo XX ha sido particularmente abundante en experiencias traumáticas y la investigación del holocausto en especial ha permitido llegar a nuevas intelecciones[45]. El recuerdo de Amarna no sólo fue anulado, sino reprimido; quedó, dicho con el término técnico psicoanalítico, «encriptado» *(encrypted)*, es decir, formó una «cripta» en la memoria colectiva, quedando así sustraído a la intervención consciente de la simbolización cultural[46]. Trataré de fundamentar en lo que sigue esta tesis de manera breve, pues ya me he extendido en ella en otros lugares[47].

Los siguientes puntos nos autorizan, creemos, a llamar traumática a la experiencia del período de Amarna: la violencia simbólica, y posiblemente también psíquica, de su imposición y la sustracción de sentido que tal imposición supuso para la mayoría; las crisis en la política interior y exterior al final de esa época y las consecuencias psicohistóricas de su supresión de la memoria, todo ello dio lugar a recuerdos deformados, leyendas, antipatías y formas de aborrecimiento cultural.

Respecto al primer punto, quizá nos baste un experimento imaginario. Imaginemos que una sociedad tradicional que está convencida de que no sólo la estabilidad política y el bienestar económico del país, sino incluso la vida en la naturaleza entera, depende de que en todas las iglesias del país se celebre una misa tres veces al día; imaginemos luego que viene desde arriba una revolución y se cierran todas las iglesias, se destruyen las escrituras y se pisotean los objetos sagrados. ¿Cómo encajaría esta sociedad este golpe? Se podrá objetar que al egipcio normal poco le importaba el cierre de los templos, pues de todos modos no tenía acceso a ellos. Pero no

45 *Cfr.* al respecto A. Assmann, «Stabilizers of Memory: Affect, Symbol, Trauma», con referencias a J.F. Lyotard y L. Langer; M. Roth, *Trauma, Representation and Historical Consciousness* (inédito, aportación al Congreso de Bielefeld, febrero de 1995); D. La Capra, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Ithaca, 1994.

46 Nicolas Abraham, Maria Torok, *L'ecorce et le noyau*, París, Flammarion, 1978.

47 *Cfr.* mi libro *Moses the Egyptian. An Essay in Mnemohistory*, Cambridge, Mass., 1996.

sólo se cerraron los templos; también se suprimieron las fiestas. Difícilmente podrá exagerarse lo que esto significaba. Las fiestas fundaban la identidad social de un egipcio. El egipcio se sentía ante todo un hombre de su ciudad y ligado al dios de su ciudad, y esta estructura fundamental de pertenencia hallaba su expresión en las grandes procesiones de la ciudad. Trataremos de este tema en el siguiente capítulo, pues es dentro de estas fiestas donde se formó la mentalidad, típica de los tiempos posteriores, de la piedad personal. La supresión de las fiestas se sintió como un despojamiento del sentido; de ello da testimonio la lamentación de Pawah, que éste dejó escrita en un lugar oculto de la tumba de Pairi. El texto, que comienza con las palabras «mi corazón ansía verte», expresa la nostalgia de la visión del dios que aparece en la fiesta[48]. Así vivió el período de Amarna la mayoría de los egipcios: como una época de destrucción, persecución, opresión e impiedad; como un período de «tinieblas diurnas». «Tinieblas diurnas» es la fórmula para expresar la experiencia del alejamiento de los dioses. Los dioses se habían apartado de Egipto —tal fue probablemente la impresión general—.

Esta experiencia de un alejamiento de los dioses, debida a un crimen terrible e indecible en el sentido más literal de la palabra, tuvo su confirmación en las graves crisis que se desencadenaron al final del período de Amarna. La inscripción de la restauración de Tutankhamón hace algunas alusiones al respecto, recurriendo a la forma tradicional de la descripción del caos:

> Ellos... estuvieron a punto de desmoronarse,
> sus santuarios a punto de arruinarse,
> rodeados de escombros,
> poblados de cardos.
> Sus capillas estaban como si ellos nunca hubieran existido
> el espacio en torno a sus templos era como una cañada.
> El país estaba atacado por una enfermedad (*xnj-mnt*),
> los dioses habían vuelto la espalda a este país.
> Cuando se enviaron soldados a Siria
> para ampliar las fronteras de Egipto,
> nada consiguieron.

48 *ÄHG* n.º 147.

Cuando se invocaba a un dios para pedirle algo,
él no acudía.
Cuando se invocaba a una diosa,
tampoco ella acudía.
Sus corazones se habían vuelto débiles en sus cuerpos,
pues «ellos» destruyeron todo lo creado[49].

El país abandonado por los dioses sufre «grave enfermedad» y debilidad política en el exterior. Los culpables –«ellos»– no son llamados por su nombre, lo cual indica anulación del recuerdo. El término para enfermedad aquí empleado debe entenderse metafóricamente; con el mismo significado aparece también en textos literarios, y pertenece a la tópica de las descripciones del caos[50]. No obstante hay indicios de que al final del período de Amarna se declaró una auténtica peste. Fuentes hititas parecen indicarlo. Soldados egipcios que cayeron prisioneros en una emboscada en Siria introdujeron allí una peste que durante veinte años asoló Anatolia y otras regiones de Oriente Próximo. Apenas se puede aceptar que Egipto estuviera libre de ella[51]. Si esto es cierto, es obvio que una epidemia como aquélla ya no podía ser experimentada, en el marco de la semántica tradicional, como una de aquellas «calamidades», para defenderse de las cuales el propio creador había dado a los hombres la magia, sino que tuvo que verse como una manifestación de la ira de los dioses. La idea de que los dioses se separan de un país que destruye el orden es ya perceptible en la profecía de Neferti, pero no la de una ira que castiga. En este motivo se anuncia una nueva formación de sentido que será determinativa de los tiempos posteriores. La fortuna y la prosperidad del país dependerán en adelante en gran medida de la disposición favorable de los dioses.

El indicio más claro de que al final del período de Amarna el país atravesaba una grave crisis son dos medidas extremas que en circunstancias normales hubieran estado totalmente excluidas. Una fue la petición de una reina egipcia –la viuda de Ajenatón o la de Tutankhamón – al rey hitita de un príncipe como prometido. La

49 *Urk* IV, 2025 ss.
50 V. mi libro *Stein und Zeit*, 268 m.n41; 274 m.n 69; 279.
51 *Cfr.* al respecto H. Goedicke, «The Canaanite Illness», en *SAK* II, 1984, 91-105.

otra, la toma del poder por el ejército al mando de su máximo general Horemheb, cuya combinación única de títulos antes de su ascenso al trono permite deducir la aplicación de una auténtica medida de emergencia. Más adelante examinaremos este caso con más detenimiento. Aquí sólo nos interesa el hecho de la grave crisis política interior y exterior que intensificó el carácter traumático de la experiencia de Amarna.

A diferencia del Primer Período Intermedio, cuyo recuerdo la dinastía XII utilizó, el período de Amarna no fue estilizado en ninguna descripción de ningún caos para legitimar el gobierno militar de Horemheb y de la familia de oficiales de Sile, que él nombró su sucesora, como resultado de un giro salvador. La única huella de tal referencia al pasado se encuentra en una inscripción, desafortunadamente muy deteriorada, de una estela que Setis I erigió para su padre Ramsés I en Abidos, y que comienza con la descripción de una situación caótica:

> ... se enfurecían como los jóvenes en la época de Re.
> Nadie se daba la vuelta en su camino.
> Por la necrópolis, nadie se preocupaba,
> como el agua que (indiferente) corre por la orilla.
> El mundo inferior y su naturaleza eran ya algo desconocido
> a causa del (olvido)...[52]

Antes se solía ver, incluso en esta estrofa de una oración literaria al dios Amón, una referencia a Ajenatón:

> El sol del que te ignora se ha puesto, Amón,
> pero quien te conoce dice: ¡ha salido en el atrio!
> Quien te ataca está en la oscuridad,
> aunque todo el país esté iluminado por el sol.
> Pero en el que te recibe en su corazón,
> mira: ¡su sol ha salido![53].

Mas, para relacionar esta estrofa con Ajenatón, habría que poner las formas verbales en pretérito imperfecto: «el que te ignoraba, el que te atacaba». Esto es posible, pero improbable. Estamos aquí ante un tópico que proviene del lealismo de la época anterior a la de

52 Kitchen, *Ramesside Inscriptions* I, III, 1-2.
53 *ÄHG* 190, 20-25.

Amarna. El leal camina bajo la clara luz del sol, y el desleal en la oscuridad[54].

En el período ramésida, este tópico, como en general todo el discurso lealista, es traspasado a la relación dios-hombre. Por eso es improbable que en el himno de Amón haya una referencia consciente a Ajenatón. Sin embargo, en un sentido más general ello tiene su correspondencia con la realidad. La traslación de esta tópica desde la relación rey-secuaz a la relación dios-hombre piadoso muestra más claramente que todo lo demás que, con la experiencia de Amarna, el reino perdió el capital simbólico por el que los hombres veían en el rey a su dios y a la fuente del sentido de su vida y de su orientación. El tremendo extravío de los reyes de Amarna abrió una laguna en el terreno autóctono de la cultura que los reyes del período ramésida no pudieron llenar y en la que los dioses, empezando por Amón, se acomodaron.

Se consiguió anular el recuerdo del período de Amarna borrando sus huellas y reescribiendo la historia. Los nombres de los reyes de Amarna fueron tachados de las listas, y su tiempo de

54 De Amenofis III se dice: «Para quien le adora, su sol ha salido» (*Urk* IV 1722). De Ajenatón se dice:
¡Dichoso aquel que escucha tu enseñanza sobre la vida!
Él se saciará continuamente con tu visión,
y sus ojos verán el sol día tras día (*cfr.* Sandman, 92:8-9; parecido en Sandman 60.6-7).
Abimilki de Tiro se vale de este tópico incluso en una carta a Ajenatón escrita en babilonio:
Sobre aquel que obedece al rey, su señor,
y le sirve en su puesto,
saldrá el dios sol
y el dulce aliento de la boca del rey, mi señor, le dará vida.
Pero quien no atiende a la voz del rey, su señor,
verá su ciudad en ruinas, en ruinas su casa,
y su nombre dejará de existir
en todo el país para siempre (W.F. Albright, «The Egyptian Correspondence of Abimilki, King of Tyre», en *JEA* 23, 1937, 199).
También en la época de Ay era común este tópico referente al rey, como demuestra un fragmento en la tumba de Neferhotep:
[Dichoso] el que se ha iniciado en tu [enseñanza],
el que ha recibido [tus]ecciones].
Él siempre atenderá [a tus palabras].
[Todo el que te] recibe en su corazón,
¡ve salir su sol! (TT 49 ed. N. de G. Davies, *The Tomb of Nefer-Hotep at Thebes*, repr. Nueva York, 1973, lám. 12).

gobierno sumado a los de Amenofis III y Horemheb. Lo que no se pudo anular fue el recuerdo conservado en los testigos de la época, la huella de la experiencia traumática que tan gravemente había trastornado en los egipcios su sentido de la orientación en el mundo. El trauma persistió y dio origen a una leyenda que nos ha transmitido Manetón y que, en las distintas variantes de la misma puestas en circulación por numerosos historiadores griegos y latinos, quedó enmarcada en la pregunta por el origen del pueblo judío. La versión de Manetón es la más detallada. Cuenta que el rey Amenofis , en referencia a Amenofis III, había manifestado el deseo de «contemplar a los dioses». El sabio Amenofis , hijo de Hapu, le aconseja limpiar antes el país de leprosos y «manchados» (*miaroi*, que también puede significar «manchados por la culpa»). El rey reúne a 80.000 personas afectadas, entre ellas sacerdotes, y las obliga a trabajar en las canteras. Ante tal crueldad, el sabio Amenofis teme la ira de los dioses. Prevé que los leprosos y sus aliados gobernarán Egipto durante 13 años, pero no se atreve a decírselo personalmente al rey, y deja escrita su predicción y se suicida[55]. Los leprosos piden al rey la abandonada ciudad de los hicsos Avaris como lugar de residencia y éste se la concede. Se organizan como colonia de leprosos y eligen a un sacerdote llamado Osarsiph como jefe. Éste une a todos los leprosos en un juramento de adhesión a su persona y promulga leyes que ordenan lo contrario de las costumbres egipcias. El primer mandamiento es el de no venerar a los dioses y no respetar a sus animales sagrados ni los tabués relativos a la comida. El segundo mandamiento ordena no tener trato con nadie extraño al grupo. Los leprosos así organizados convierten Avaris en una fortaleza, invitan a los hicsos establecidos en Jerusalén, que 200 años atrás habían sido expulsado de Egipto, a formar una alianza y reciben de allá tropas auxiliares que suman 200.000 hombres. El faraón Amenofis se acuerda de la profecía y emigra, con todos los animales sagrados que ha recogido de todas partes del país, hacia Etiopía. Antes ordena ocultar cuidadosamente las imágenes de los dioses. El rey etíope acoge a los egipcios durante 13 años. Durante este tiempo, Egipto es gobernado por los leprosos junto con sus aliados

55 Este episodio recuerda el *Oráculo del alfarero*, en el que Amenofis III figura también como protagonista, *cfr.* L. Lakosy, *Acta Or.* 19, 1966, 345; L. Koenen, *ZPE* 2, 1968, 178 ss.; J.W.B. Barns, *Orientalia* 46, 1977, 31 ss.; Redford, *King-Lists*, 284-286.

de Jerusalén de una manera que a los egipcios la época del dominio de los hicsos les parece en comparación una edad de oro. No sólo son quemadas las ciudades, destruidos los templos y destrozadas las imágenes de los dioses: los santuarios son convertidos en cocinas, y los animales sagrados asados en ellas. Y para terminar, Osarsiph, el cabecilla, adopta el nombre de Moisés. Pero, finalmente, Amenofis y su nieto Ramsés avanzan juntos desde Etiopía contra los leprosos y sus aliados y los expulsan del país.

Se ha intentado dar tres explicaciones distintas a esta historia. Unos ven en ella un recuerdo, deformado en leyenda, del período de Amarna[56]. A su favor tienen una serie de detalles: las personas (Amenofis III, Amenofis hijo de Hapu), la destrucción de los templos y, sobre todo, el carácter religioso del conflicto, que comienza con el deseo de contemplar a los dioses y termina con la consumición de los animales sagrados. Otros la relacionan con el dominio y la posterior expulsión de los hicsos. A su favor tienen el lugar, Avaris, quizá también el nombre de Osarsiph, así como las asociaciones asiáticas de la historia[57]. Una tercera teoría ve en ésta una referencia a los judíos, una «contra-historia» del relato bíblico del éxodo y la expresión de un antijudaísmo egipcio[58]. En su favor hablan los mandamientos dictados por Osarsiph, especialmente el segundo, el de no tratar con nadie fuera del grupo. «Impiedad» *(asebeia)* y «misantropía» *(misanthropia, amixia)* son los clisés principales de la

56 *Cfr.* al respecto E. Meyer, *Ägyptische Chronologie*, (APAW 1904), Berlín, 92-95; del mismo autor, *Geschichte des Altertums*, reimp. Darmstadt, 1953, Bd. II.1, 420-426; D.B. Redford, «The Hyksos Invasion in History and Tradition», en *Orientalia* 39, 1970, 1-51; del mismo autor, *Pharaonic King Lists, Annals and Day-Books, A contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga, 1986, 276-296; R. Krauss, *Das Ende der Amarnazeit*, HÄB 7, Hildesheim, 1978, 204 ss. D.B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in the Ancient Times*, Princeton, 1992, 408-422; y mi *Monotheismus und Kosmotheismus* (Actas de la Heidelb. Ak. d. Wiss.), Heidelberg, 1993.

57 R. Weill, *La fin du Moyen Empire Egyptien. Etude sur les monuments et l'histoire de la période comprise entre la XIe et la XVIIIe dynastie*, París, 1918, 22-145; T. Schneider, «Die 'großen Hyksos': Herkunft, Überlieferung und Chronologie der 15. Dynastie», conferencia en Heidelberg de 2-II-1994, manuscrito inédito.

58 A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley, 1993; y -naturalmente- el propio Flavio Josefo.

59 *Cfr.* John G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism*, Nueva York, Oxford, 1983; Jerry L. Daniel, «Amti-Semitism in the hellenistic Period», en *Journal of Biblical Literature* 98, 1979, 45-65; Angela Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: the struggle for equal rights*, Tubinga, 1985 y, sobre todo, P. Schäfer, *Judaeophobia. The Attitude towards the Jews in the Ancient World*, Cambridge, Mass., 1996 (en prensa).

imagen antigua de los judíos[59]. El mandamiento de la impiedad puede también ponerse en relación con la experiencia de Amarna, pero es difícil hacerlo con el mandamiento de aislamiento[60]. Las tres explicaciones tienen también sus dificultades. La teoría de Amarna no puede explicar el nombre de Osarsiph, las asociaciones asiáticas y la prohibición de la comunicación con el exterior. La teoría de los hicsos debe hallar una explicación al carácter religioso del conflicto. Por otra parte, los demás nombres no tienen cabida en la época de los hicsos, a lo que se añade el hecho de que Manetón distingue claramente el episodio del período en que dominaron los hicsos. La teoría de los judíos se enfrenta al problema de que Manetón bebe de fuentes que probablemente son bastante más antiguas que la *Biblia de los LXX*.

La teoría del trauma hace justicia a las tres explicaciones. No refiere la leyenda misma en todos sus detalles, sino sólo el impulso que le dio origen, al período de Amarna. El trauma de Amarna fue el estímulo para transformar los recuerdos existentes de la época de los hicsos en la historia de un conflicto religioso. En estos recuerdos, que no estaban tachados de la memoria oficial, era fácil reflejar el trauma de aquel exilio religioso. Se puede suponer que los hicsos históricos no practicaban una religión radicalmente diferente en este sentido. Ellos adoraban a otros dioses con otros ritos, pero en ello no se veía otra religión, sino otra cultura, en la que los dioses eran lo menos extraño, pues en ellos cabía reconocer y traducir a nombres extraños dioses propios. La religión de Amarna era algo completamente distinto. Era una religión estructuralmente diferente, que no se dejaba traducir a intuiciones tradicionales, pues esta religión negaba y anulaba la tradición. La mirada retrospectiva del período ramésida convertía a los hicsos en monoteístas de Seth:

> El rey Apopis eligió al dios Seth como su señor,
> y no veneró en todo el país a otra divinidad que Seth[61].

Pero el trauma de Amarna no sólo cambió retroactivamente el recuerdo de los hicsos, sino que marcó también la imagen y la expe-

60 Aunque las peculiares estelas delimitadoras se podrían explicar muy bien de esta manera. En ellas, el rey juraba no traspasar jamás los límites de la ciudad.

61 pSallier I, 1.2-3 ed. Gardiner, *Late Egyptian Stories*, 85; H. Goedicke, *The Quarrel of Apophis and Seqenenre*, San Antonio, 1986, 10s.

riencia del extranjero, especialmente del asiático, para los tiempos posteriores. Así se formó una leyenda en la que las reminiscencias de Amarna se funden con elementos del recuerdo de los hicsos y con experiencias de la conquista asiria, la dominación de persas y griegos y, finalmente, el encuentro con los judíos.

4. PIEDAD PERSONAL Y TEOLOGÍA DE LA VOLUNTAD

Interiorización de la divinidad*

La historia de la religión del Reino Nuevo se caracteriza por dos desarrollos de importancia capital. El primero es una crisis en la visión politeísta del mundo, que culmina en la revolución de Amarna. El segundo es conocido como la «piedad personal»[62]. Pero, bajo esta denominación genérica, se esconden cuatro fenómenos diferentes que suelen confundirse, lo cual ha dado lugar a no pocos malentendidos:

—Formas religiosas locales, diferentes de la religión oficial e interlocal del Estado; por ejemplo, el culto de Heqa-ib en Elefantina[63];

**Gottesbeherzigung*. No es posible traducir literalmente este término. *Beherzigung* significa «consideración», o «reflexión», hecha desde el corazón, más práctica, por tanto, que intelectual. [N. del T.]

62 *Cfr.* A. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt* (SPAW 1911); B. Gunn, «The Religion of the Poor in Ancient Egypt», *JEA* 3, 1916, 81-94; H. Brunner, «Die religiöse Wertung der Armut im alten Ägypten», *Saeculum* 12, 1961, 319-344; G. Fecht, *Literarische Zeugnisse zur «Persönlichen Frömmigkeit» in Ägypten*, AHAW 1965); G. Posener, «La piété personelle avant l'âge amarnien», *RdE* 27, 1975, 195-210, *cfr.* también la bibliografía aportada por H. Brunner en «Persönliche Frömmigkeit», *LÄ* IV, 951-963, así como J. Baines, «Practical Religion and Piety», *JEA* 73, 1987, 79-98 y «Society, Morality, and Religious Practice», en B.E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt*, Londres, 1991, 123-200.

63 Se trata aquí del culto de un príncipe divinizado de la VI dinastía practicado sobre todo por los príncipes de nomos de la dinastía XII. Éstos ven en su predecesor una figura con la que desean identificarse y una especie de héroe fundador de su principado. *Cfr.* D. Franke, *Das Heiligtum des Heqa-ib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich*, SAGA 9, Heidelberg, 1994, especialmente 142-146.

—Formas religiosas domésticas e individuales, diferentes de la religión sacerdotal de los templos; por ejemplo, el culto privado de capillas en Amarna y en Deir el Medina[64];

—Religión popular a diferencia de la religión y la teología cultas de las capas superiores; por ejemplo, los amuletos, las figuras de Bes y los objetos mágicos, además de *graffiti* y exvotos en santuarios[65];

—Nuevas formas de religiosidad, como la que caracterizan al Reino Nuevo, diferentes de la religiosidad tradicional.

El tema de este capítulo es exclusivamente el último de los fenómenos mencionados.

No hay palabra egipcia para «piedad personal», ni tampoco una palabra que pueda constituir una autodefinición de esta nueva religiosidad que brota en el Reino Nuevo con el dinamismo de un movimiento. Pero esto no debe sorprender; tampoco hay, en absoluto, una palabra para «religión». Sí hay fórmulas y giros que expresan unívocamente el espíritu y el programa de esta nueva religiosidad, y que sólo aparecen en tal contexto, por lo que ellos identifican con seguridad los textos y monumentos correspondientes a dicha religiosidad. En primerísimo lugar está la locución «ponerse un dios en el corazón». Es tan típica de este movimiento, que cabe tomarla como una autodefinición del mismo y, desde ella, llamar a la piedad personal «interiorización de la divinidad».

La interiorización de la divinidad constituye el tercer estadio de la «historia del corazón» a la que nos hemos referido en las pp. 168-170. En lugar de la imagen del hombre del Reino Medio, con su ideal del «hombre guiado por el corazón», aparece aquí el ideal del corazón guiado por el dios. No es el corazón abierto a la sociedad que tiene en su interior grabadas las normas de Ma'at, sino el que ha acogido al dios, es decir, a su voluntad, que le guía. Esta imagen del hombre corresponde al cambio estructural de Ma'at en el marco de la nueva visión del mundo, que contrapone dios y mundo y deriva el mundo de la voluntad creadora, vivificadora y destinadora del dios. Ahora, Ma'at ya no es el principio de una justicia conectiva inma-

64 Ann H. Bomann, *The Private Chapel in Ancient Egypt. A Study of the Chapels in the Workmen's Village at el-Amarna with Special Reference to Deir el Medina and other Sites*, Londres/Nueva York, 1991. Se trata aquí de lugares de culto pertenecientes a ditintas familias.

65 A.I. Sadek, *Popular Religion in Ancient Egypt, HÄB* 27, Hildesheim, 1987.

nente, sino de una conectividad que brota de la voluntad del dios. Ahora, «ser justo» ya no significa integrarse en la red de la comunidad mediante la autorrenuncia y la solidaridad, sino someterse de manera humilde y obediente a la voluntad del dios, que, como dice Amenemope, «da Ma'at a quien él quiere»[66].

En la doctrina de Amenemope, de finales de la época ramésida, este ideal del corazón guiado por el dios es expresado de forma inequívoca:

> Da peso a tu corazón, fortifica tu corazón,
> que tu lengua no gobierne.
> (Verdad es) que la lengua del hombre es el timón del barco,
> (pero) el señor de todas las cosas es su piloto[67].

Pero ya en los comienzos de la dinastía XVIII, en la época de Thutmosis III, esta fórmula expresa plenariamente la interiorización de la divinidad:

> Padre y madre para el que le recibe en su corazón,
> para el que se aparta del que pasa distraído por su ciudad.
> Aquel a quien él guía no puede andar extraviado[68].

En un *ostrakon* de la época de Amenofis II leemos esta oración:

> Te he recibido en mi corazón porque eres fuerte,
> ... (tú) protector *(nḫw)*,
> mira: ya no tengo miedo *(snḏ)*[69].

La fiesta como origen de la piedad personal

Este *ostrakon* forma parte de una serie de piezas semejantes que fueron halladas en la necrópolis tebana. Datan de hacia la mitad de la dinastía XVIII, y nos pueden proporcionar importante información sobre el origen de esta nueva religiosidad. Tebas fue su bastión incluso en épocas posteriores. Está bien claro que hubo de tener relación con la naturaleza del dios Amón. Pero cabe dar un paso más. Los *ostraka* de

66 *Amenemope* 21.5-6; Grumach, *Untersuchungen*, 134.
67 *Amenemope* XX.3-6; Grumach, *Untersuchungen*, 124-28.
68 *ÄHG* 75.23-24 = *STG* n.º 165, TT 164.
69 P. Cairo 12217 rto. ed. G. Posener, en *RdE* 27, 1975, 206-209.

oraciones que contienen los textos de piedad personal más antiguos no son precisamente ejercicios literarios. Servían a un fin determinado. Eran presentados al dios sacado en procesión a lo largo de su camino. Con ellos, el individuo se dirigía directamente al dios (es decir, a la imagen de la procesión) sin las instancias mediadoras del culto y del Estado. La fiesta, y concretamente la «hermosa fiesta del valle del desierto», en la que el dios Amón recorría el camino de levante a poniente, visitaba los templos funerarios de los reyes, pasando también por las necrópolis de los funcionarios, constituía el marco de esta forma de comunicación religiosa. Es evidente que la piedad personal tenía sus raíces en la fiesta. Para comprender esto, es preciso saber que en Egipto las fiestas eran la única posibilidad que tenían las capas populares de participar de la vida religiosa. Las fiestas eran la oportunidad que se le ofrecía al individuo de «ver al dios». Los *ostraka* procedentes de Shek Abd el Gurna demuestran con el ejemplo de la fiesta del valle que, ya en la época de Thutmosis III y Amenofis II, se desarrollaron en el marco de estas fiestas formas de piedad personal en las que los individuos podían dirigirse a la divinidad con oraciones y otros ruegos por su salvación.

En la fiesta, la estructura de representación a la que nos hemos referido en las pp. 234-246 quedaba suspendida por el tiempo que duraba la fiesta. La fiesta egipcia se sustentaba en la idea de que la separación de cielo y tierra podía anularse dentro de ciertos límites, lo que permitía que los dioses estuvieran de nuevo personalmente presentes en la tierra. La representación se mudaba en presencia real. La fiesta egipcia escenificaba los tiempos primigenios, cuando los dioses caminaban por la tierra y el dios solar reinaba sobre hombres y dioses juntos. Las canciones festivas hablan de que el cielo y la tierra se unen, o de que ambos se llenan de júbilo por la presencia inmediata de los dioses:

> Cielo y tierra están llenos de su belleza,
> bañados en el oro de sus rayos[70].

Todas empiezan nombrando al cielo y a la tierra:

> ¡Regocijo en el cielo,
> alegría en la tierra![71].

70 pBerlín 3056, VII, 6, etc., s. LL, 248.
71 *LL*, 250-262 reúne muchas de estas canciones.

La fiesta no sólo permite al individuo una relación directa con el dios, sino que además determina la estructura de su pertenencia social y política. El egipcio no se sentía perteneciente a un pueblo, a una nación, sino a una ciudad. Pueblo y nación son en Egipto conceptos perfectamente anacrónicos que nada significaban en el pensamiento de los hombres y que, por tanto, es mejor evitar en el metalenguaje científico. La estructura de pertenencia primaria, política, la determinaba la ciudad en la que se había nacido y en la que se esperaba ser enterrado. Pero esta pertenencia no tenía su sostén visible en la persona del alcalde, sino en la del dios de la ciudad, y era durante las fiestas en honor del dios de la ciudad cuando el individuo la sentía y celebraba. La comunidad de la que sentía parte era la comunidad municipal de los *njwtjw*, de los conciudadanos, y esta comunidad se constituía como tal comunidad en la celebración de la fiesta de su dios municipal. Esta estructura de pertenencia que unía al individuo a su ciudad tenía también su lado secular y práctico, que no hay que perder de vista. Este lado está en la naturaleza del Estado de *leitourgia*[72] egipcio, que llama a sus ciudadanos a los servicios laborales, por lo que tiene que asegurarse la posibilidad de localizarlos. Cada individuo tenía en todo tiempo que estar localizable. Este acceso del Estado a sus súbditos estaba organizado con la colaboración de los templos. Esta estructura de pertenencia centrada en la ciudad, con su ideología del arraigo en el suelo municipal, experimenta a partir de la experiencia de las fiestas de la ciudad un proceso de teologización que se inicia en el Reino Nuevo y determina la mentalidad egipcia de la Época Baja. De la lealtad al Estado se hace una religión. Estos procesos giran en Egipto en torno a la cuestión de quién es el «señor del funeral», que hace posible la perduración después de la muerte. Hasta el Reino Nuevo, y de nuevo y muy enfáticamente en el período de Amarna, el señor del funeral es el rey. Pero, durante el Reino Nuevo el rey es sustituido como señor del funeral por el dios, y concretamente el dios de la ciudad. Como se dice en el capítulo 183 del Libro de los muertos,

> Hoy he venido de la ciudad de mi dios: Menfis.
> El más hermoso de los nomos de este país.
> (...)

72 *Cfr.* Parte I, nota 65.

¡Dichoso quien obra justamente para el dios que está en ella!
Él da años al que así obra para él,
le permite poseer una tumba,
llegar a ella en un hermoso funeral,
recibir sepultura en el distrito sagrado[73].

En Menfis, el señor del funeral es Ptah, en Tebas Amón, y en otras ciudades los dioses correspondientes. Por eso, el dios de la ciudad es, como se dice en un texto sapiencial posterior,

aquel de quien dependen la vida y la muerte de sus ciudadanos[74].

El lugar del servicio y la lealtad al rey lo ocupan el servicio y la lealtad al dios. Se es fiel al dios permaneciendo en la propia ciudad. Por eso se dice también en el texto antes citado, que es el testimonio más antiguo conocido de la interiorización del dios:

Padre y madre para el que le recibe en su corazón,
pero se aparta del que pasa distraído por *su ciudad*.

El piadoso permanece la ciudad de su dios. La recompensa por esa vida de fidelidad es una hermosa sepultura, lo cual se deja en manos del dios. En un himno ramésida se dice de Amón-Re:

Su recompensa es un hermoso funeral
para un corazón contento con Ma'at[75].

Ahora se dice en referencia al dios:

Quien le sigue poseerá su tumba.
La muerte no le alcanza.
Muere satisfecho de la vida y es sepultado,
quien anda por su agua.
Se reconoce al alabado por su gran nombre,
su recompensa es la del perfecto glorificado[76].

73 *Cfr.* mi libro *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, 1984, 28.

74 pInsinger 28,4; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, tomo III, Berkeley, 1980, 207; del mismo autor, *Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions*, OBO 52, Fribourg, 1983, 162 s.

75 P. Ch.Beatty IV rto. 8,6-7. *Cfr. ibid.*, 7,4: «tu recompensa es un hermoso funeral para el cantor que te alaba a fin de que se destaque en el más acá como *ba* cumplido para alabar al señor de los dioses».

76 CGC 42 231. K. Jansen Winkeln, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie*, Wiesbaden, 1985, tomo I, pp. 194 ss., tomo II, p. 543.

Incluso se «peregrina» a otras ciudades para participar en sus fiestas. En himnos del período ramésida representativos de la «piedad personal» se lee:

> Soy un débil de su lugar,
> un pobre y un peregrino de su ciudad[77].

> Todo el que peregrina a tu ciudad dice, cuando se despide de ti:
> ¡dichoso el que se junte contigo![78].

La idea de la adhesión personal cuando se trata de una divinidad tiene, pues, su origen en la institución egipcia de la fiesta. Durante el Reino Nuevo se amplía y generaliza como una nueva religiosidad. Cabe caracterizar a esta nueva religiosidad como «lealtad al dios». Incluso el «actuar en el agua de alguien», la expresiva locución para referirse a la lealtad, con la que uno se declara leal servidor de su señor, es ahora transferida a la relación con la divinidad:

> da aliento a quien le adora,
> y hace buena la vida de quien en su agua actúa[79].

El dios como patrón: la piedad como lealtad al dios

El dios sucede ahora al soberano del Reino Medio y al patrón del Primer Período Intermedio, mientras que el piadoso desempeña el papel del débil, pobre y necesitado de protección, y ello con total independencia de la posición social real[80]. Ahora es la divinidad padre y madre suyos, padre del huérfano, esposo de la viuda, refugio del oprimido, defensor del pobre, buen pastor y juez que favorece el pobre[81], que salva al desgraciado del poderoso. A lo cual corresponde la predicación del piadoso como el pobre, el oprimido, el que busca protección. La protección ya no se busca en el prójimo, sino sólo en la divinidad. Después del período de Amarna es más frecuente encontrar en los textos frases como ésta:

77 TT 409: *ÄHG* n.º 173, 25s.
78 Himno de Ramsés III a Amón-Re, *ÄHG* n.º 196, 47 s.
79 *ÄHG* 83.6-7=*STG* n.º 13, TT 11.
80 *Cfr.* al respecto H. Brunner, «Die religiöse Wertung der Armut» (nota 62).
81 *Cfr.* G. Posener, «Amon juge du pauvre», en *Beiträge zur äg. Baufrosch.* 12 (Homenaje a H. Ricke), Wiesbaden, 1971, 59-63; y mi libro *Re und Amun*, 274 ss. 6.3.

No he buscado ningún protector entre los hombres,
el dios (Amón, Mut, etc.) es mi protector[82].

La confianza en una justicia que libera del miedo y de la miseria, no encuentra ahora ningún sostén en el mundo de los hombres; ahora es confianza en la divinidad. Esta «confianza», para la que no hay ninguna palabra en el idioma egipcio (que pudiera corresponder al bíblico *emunah = pistis*) es ahora expresada mediante la metáfora del silencio. El silencio, originariamente la virtud capital en las relaciones interhumanas (educación, mesura y subordinación a la comunidad señorialmente organizada) es ahora virtud capital de la piedad[83]. Distingue al que se somete a la voluntad del dios y confía en la protección del dios, o, usando la locución egipcia: «se pone en manos del dios»[84].

Este traslado de la confianza desde la esfera humana a la divina lo expresa del modo más concreto el caso de *Ẓ3mwt-Kiki*, que lega todos sus bienes a la diosa Mut, haciéndola así su patrona y protectora para el resto de su vida, y de modo especial en lo relacionado con la sepultura y el culto funerario[85]. Kiki informa en su tumba de que se ha instalado en la parte oeste de Tebas:

Hubo un hombre del sur de Heliópolis,
un auténtico escriba en Tebas;
Zimut era su apellido recibido de su madre,
llamado Kiki, legitimado.

82 Por ejemplo, *ÄHG* 173.12-13, 42 s., 62 s., 102 ss., 177, 5-11.

83 Esto lo ha señalado por primera vez S. Morenz en *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, SSAW 109.2, Berlín, 1964, 109-112.

84 Esta idea aparece con especial claridad en el texto del dorso de la tabla con la figura sedente de Amenemotep (Berlín 6910), que data de la época de Seti I (de la tumba tebana TT 215 de Der el Medine) y comienza con estas estrofas:
Oh hermoso asiento en la mano de Amón,
del protector de los silenciosos, del salvador de los pobres,
el que da aliento a quien ama,
el que le concede una hermosa vejez al Oeste de Tebas
y concluye con el deseo:
... y así esté a salvo en tu mano
(*STG* 283, con referencia a *Amenemope* 24.19-20:
Dichoso el que alcanza el occidente,
cuando se halla a salvo en la mano del dios.
Sobre la seguridad de quien está «en la mano del dios», v. también Amenemope 22.8 y 23.11.

85 V. al respecto Vernus, en *RdE* 30, 1978, 115-146.

Pero al que su dios había instruido
y llenado de su enseñanza;
él le hizo recorrer el camino de la vida
para conservar sus miembros.
El dios le había reconocido ya como hijo.
Recibió alimentación y cosas espléndidas.

Entonces pensó
que debía encontrar un patrón;
y encontró a Mut arriba entre los dioses,
con la fortuna y el éxito en su mano,
la vida y el aliento a su disposición.
Todo lo que acontece, sucede por orden suya.

Dijo él: quiero dejarle mi patrimonio y todas mis ganancias,
pues conozco su poder con mis ojos,
su potencia única.
Ella me ha quitado el temor
y me ha amparado en los momentos difíciles.
Ella acudía precedida del viento del norte,
cuando la invocaba pronunciando su nombre.

Soy un débil de su lugar,
un pobre y un peregrino de su ciudad;
si yo dispongo de un patrimonio, es para que ella sea rica
y yo a cambio obtenga mi aliento vital.
Nadie más de mi casa debe recibir parte,
y su *ka* [de ella] debe estar en paz.

(...)
No he tomado ningún protector entre los hombres,
no me he (buscado) ningún [patrón] entre los grandes.
A ningún hijo mío he escogido
para [organizarme] mi funeral.

El funeral está sólo en tu mano.
Tú también eres mi diosa madrina, que cuidará
de que mi momia esté impecable cuando haya de morir.

(...)
Me alegro de tu fuerza,
porque eres tan grande como cualquier otro dios.
Mi corazón está lleno de mi señora,
y no temo a ningún hombre.
Por la noche duermo tranquilo,
pues tengo una protectora.

Quien tiene a Mut de protectora
ningún dios puede atacarle;
es bien visto por el rey de su tiempo,
hasta que se hace venerable.

Quien tiene a Mut de protectora
no sufre ningún mal;
está todos los días a resguardo
hasta que se incorpora a la necrópolis.

Quien tiene a Mut de preotectora,
¡qué hermosa es su vida!
El favor del rey tonifica los miembros
del que la ha recibido en su corazón,

Quien tiene a Mut de protectora
sale ya como prometido del seno materno;
es afortunado desde la cuna,
será señor de su tumba.

Quien tiene a Mut de protectora,
¡dichoso él, que la busca!
Ningún dios le vencerá,
cual uno que no conoce la muerte[86].

Con su decisión de ceder sus bienes, Kiki se convierte en «cliente» de la diosa Mut. Que esta decisión fuese posible para el egipcio del período ramésida –con total independencia de la cues-

86 *ÄHG* n.º 173. O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des AT (TUAT)* tomo II.6, Lieder und Gebete II, Gütersloh, 1991, 879-882.

tión de cuántos de hecho la tomaran–, lo demuestra el hecho de que se hablase de la divinidad como de un patrón, como refugio de los oprimidos, de una manera que no cabe considerar metafórica. Estamos ante un modelo real, y una institución realmente existente, de la relación dios-hombre. Era posible, mediante la transferencia del propio patrimonio, acogerse al patronato de una divinidad y ser cliente suyo. Hay aquí tan poco de metáfora como en la teología israelita de la alianza. Con ésta acontece algo perfectamente análogo en el plano político y en el modelo de pacto. No son individuos, sino todo un pueblo el que institucionaliza su relación con una divinidad según el modelo y la forma del contrato político, el cual no es, ni aquí ni en el caso del patronato egipcio, una mera metáfora. El modelo de la alianza aparece revestido de muchas metáforas –matrimonio, filiación, etc.–, igual que en Egipto el modelo del patronato de la metáfora del padre para el huérfano y el esposo para la viuda. Pero ello nada cambia de la realidad no metafórica de la institución. El devoto que llama al dios «padre y madre» tiene, naturalmente, padres reales en el mundo humano, y no rompe la relación con ellos cuando reconoce la paternidad divina. Pero cuando alaba al dios como su patrón y protector y agrega que «no ha buscado ningún patrón entre los hombres», cabe suponer que el patronato social es relevado por el patronato religioso. La confianza que el piadoso «invierte» –en sentido más literal de la palabra– en la divinidad es una confianza sustraída al hombre. La piedad no es aquí una ampliación, sino una sustitución de la tradicional Ma'at. La Ma'at es sustituida por la voluntad del dios.

La teologización de la justicia conectiva y la legibilidad de la historia

La religión instituye una forma y una dimensión nuevas de la conectividad. La relación dios-hombre se convierte aquí en un lazo social que liga al individuo tan «constelativamente» y le hace tan persona como, según la sabiduría del Reino Medio, la vinculación social del individuo a través de su corazón que escucha y recuerda. A este mismo vínculo se refieren los hombres del Reino Nuevo cuando dicen que han «puesto al dios en su corazón». En un mundo ampliado con esta dimensión de conectividad divina ya no

son posibles experiencias de aislamiento radical como las expresadas en el *Diálogo del desesperado con su ba*. En ningún otro contexto resulta tan atinada la célebre definición de A.N. Whitehead de la religión: «Religion is what the individual does with his own solitariness»[87].

A la luz de esta dimensión, el destino y la historia se leen de una manera nueva. La idea de la piedad personal dota de estructura y de sentido a dominios de la existencia que antes parecían contingentes y en tal sentido oscuros e indescifrables. Para explicar esto debo volver al modelo de las dimensiones experienciables de cercanía al dios. En este caso se trata del politeísmo como forma cultural. La pregunta inicial era: ¿cómo adquiere una estructura el mundo numinoso?, y la respuesta era: mediante los parámetros ordenadores del lenguaje, el cosmos y el orden político. Pero también se puede invertir la pregunta. El mundo de los dioses, si existe como estructura y forma cultural, dota por su parte de estructura al lenguaje, al cosmos y a la esfera político-social. Hace el mundo legible. El «discurso solar» que hemos descrito es una forma eminente de tal lectura del mundo, que permitía a los egipcios reconocer en los fenómenos del «curso del sol» un texto de máxima relevancia salvífica, si no reconocer directamente su «historia de la salvación» política y personal. Algo similar podría mostrarse en la relación del mundo egipcio con la crecida del Nilo. La dimensión cósmica de la cercanía al dios hace el cosmos legible para el egipcio. Lo propio cabe decir del lenguaje. Sólo porque el lenguaje constituía una dimensión de la cercanía al dios, se llegó a la canonización de la escritura jeroglífica como representación de las «palabras del dios», como «escritura sagrada», y a la canonización del egipcio medio como lengua del culto, esto es, como polisistema lingüístico, algo característico de toda cultura en la que el lenguaje es una dimensión de la proximidad a los dioses[88]. En lo que respecta a la dimensión político-cúltica, ya hemos visto la fuerza estructurante de la religión politeísta al tratar del tema de las fiestas municipales. El politeísmo determina el orden espacial del país y la pertenencia de sus habitantes.

87 A.N. Whitehead *The Making of Religion*, Cambridge, 1927, 6.

88 *Cfr.* F. Junge, «Sprachstufen und Sprachgeschichte», en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Ges. Supplement* VI (1985), 17-34.

Pero, desde el punto de vista moderno, y también ya desde el bíblico, la dimensión decisiva de la realidad queda aparentemente excluida de este sistema. Esta dimensión es el tiempo tal como lo viven, lo experimentan, lo recuerdan y lo interpretan los hombres, tanto en el plano de la biografía individual como en el de la historia política. ¿Fue el tiempo, en el sentido de la biografía y la historia ilegible para el egipcio? Naturalmente que no. ¿Pero qué otra cosa sino los parámetros religiosos, ordenadores de la visión politeísta del mundo, confiere para él una estructura al tiempo? La construcción cultural específica del tiempo biográfico está en Egipto, como en todo el mundo antiguo, determinada por la idea de la «justicia conectiva», es decir, la idea de una conexión entre el hacer y el resultado del hacer[89]. Esta conexión constituye la historia de la vida del egipcio, la hace legible al darle un sentido y una dirección. Ma'at también es venerada como personificación de la justicia conectiva en la figura de una diosa, la diosa del Derecho, siendo el visir, como juez supremo, su máximo sacerdote. Pero nunca aparece Ma'at como divinidad que recompensa o castiga. El egipcio del Reino Medio no teologizaba esta función. La justicia conectiva no era cosa de los dioses, sino de los hombres, y más exactamente, como hemos visto, de la memoria social, que capacita a los hombres para «obrar unos para otros». El premio al bien consiste en que siempre se obra, se hace algo, para el bueno. El hombre es el único responsable en la conexión del hacer y el resultado del hacer. Esta conexión no es, por tanto, ninguna dimensión del concepto de la cercanía al dios. El hacer y decir en Ma'at no le acerca más a la divinidad. Sólo en el juicio de los muertos se muestra el corazón del justo digno de estar cerca de los dioses en el más allá.

La teología de la voluntad significa frente a esto una teologización de la justicia conectiva. Ahora, hacer el bien es un acto de piedad religiosa. El justo está cerca de la divinidad: la ha puesto en su corazón y se mueve en su agua. Ma'at hace posible el acercamiento a la divinidad no en la hora de la muerte, sino ya en esta vida.

89 Sobre el concepto de la relación entre «hacer-resultado del hacer», v. K. Koch (ed.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (WdF 125), Darmstadt, 1972; del mismo autor/J. Roloff, art. Tat-Ergehen-Zusamenhang, en *Reclams Bibellexikon*, Stuttgart, 19874, 493-494; del mismo autor, *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze* 1, ed. de B. Janowski y M. Krause, Neukirchen-Vluyn, 1991.

Este cambio se aprecia más claramente en el concepto de la culpa que en los méritos del piadoso. En lo tocante a las ideas de culpa y de pecado, Egipto tomó un camino completamente distinto al que escogió el Oriente Próximo. En Mesopotamia, cuando alguien sufría una adversidad, por ejemplo una enfermedad, se intentaba mediante métodos divinatorios, averiguar el nombre de la divinidad enojada para aplacarla por medio de conjuros y sacrificios especiales. Aquí, la religión de hecho hacía legible la historia de una vida, lo cual permitía prevenir infortunios como enfermedades, accidentes, pérdidas de bienes y otras adversidades con medidas específicamente religiosas. El problema que plantea esta forma de interpretar la realidad es obvio. Toda desgracia es leída como castigo por alguna injusticia cometida, y el caso del inocente que sufre tiene que parecer ilegible e irresoluble. Este problema produjo en Mesopotamia toda una literatura dedicada exclusivamente a él. El bíblico *Libro de Job* se inscribe en esta tradición. En Egipto, este problema era desconocido. Para el egipcio era perfectamente natural que un inocente sufriese adversidades. Para él, los accidentes, las desgracias, las «cosas que ocurren», en expresión egipcia, quedaban fuera del horizonte de la conexión hacer-resultar, en el dominio exterior de la contingencia. Aquí no se manifestaba la ira de un dios ofendido, sino el poder del mal, del caos, del no-ser. De este poder podía el egipcio protegerse subordinándose, por ejemplo, a un patrón poderoso que garantizaba a sus seguidores que «jamás caerá una desgracia sobre ellos». Pero contra las enfermedades y otras desgracias parecidas, el patrón nada podía hacer. De éstas se protegía el egipcio con medios mágicos. La magia liberaba las fuerzas cosmogónicas que mantienen el mundo con el curso del sol, pudiendo ser utilizadas para el caso particular del paciente. Era la forma egipcia de dominar la contingencia y, como se dice en las *Instrucciones para Merikare*, el instrumento concedido al hombre por el dios creador «para parar los golpes de la adversidad»[90]. Las fatalidades están fuera del horizonte de la acción social o «comunicativa», estando éste sólo constituido por la conexión del hacer y el resultado del hacer, por la justicia conectiva de Ma'at. El reino de la adversidad lo encara el egipcio con

90 Instrucciones para Merikare P 136-37 *cfr.* Joachim Friedrich Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden, 1992, 78 s.

escepticismo pesimista: «No podemos saber lo que acontece, de modo que pudiéramos conocer lo que sucederá mañana», se dice en Ptahhotep[91], y algo parecido en las *Instrucciones para Kagemni*: «no se puede conocer lo que acontece».[92] En las *Lamentaciones del hombre del oasis* leemos:

> No te prepares para el día siguiente antes de que llegue:
> no se puede saber qué desgracias traerá[93].

En una carta funeraria del Reino Medio se lee esta frase: «No hay límites del acontecer»[94] Y en cartas del Reino Nuevo encontramos esta formulación: «Hoy estoy bien, pero no sé cuál será mi estado mañana»[95]. El hombre no debe caer en la ilusión de que puede hacer verdaderos planes para el día de mañana, pues el futuro se le oculta. Conceptos como «futuro» (*jjt*: «lo que viene») e «historia» (*ḥprjjt*: «lo que acontece») tienen en egipcio connotaciones fatalistas[96]. La esfera de las «adversidades», como la enfermedad, la soledad, el empobrecimiento y la persecución, no es, en tal sentido, «resultado» de ninguna acción, y no tiene ningún sentido comunicativo, como el castigo o la represalia por algún acto del que el sujeto se hace culpable, por lo que permanece ilegible bajo *esta* luz.

Esto sufre un cambio en el horizonte de la piedad personal. Ahora aparece el dios como instancia de premio y castigo, y esta cualidad suprime la idea de una justicia conectiva inmanente, basada en la solidaridad social. El propio dios garantiza la conectividad sin estorbos del obrar unos para otros:

> Pues esto no significa que el que obra lo haga para uno que no obra.

91 343 Dévaud *cfr.* 345 según el manuscrito de Londres L2 de la dinastía XVIII, que aquí ofrece el texto más claro: «nadie conoce su propia condición como para poder planear el mañana». Esta misma sentencia se encuentra también en pRamesseum I Bi,6 (*s.* Barns, *Five Ramesseum Papyri*, 6), por lo que Gunn la clasifica como proverbio en *JEA* 12, 283. Gunn la traduce así: «there's no one who knows his luck when he plans the morrow». Brunner remite también al pasaje de pRamesseum I Ai, 18: «nadie sabe lo que acontece en esta vida terrena».

92 Kagemni 11.2.

93 Bauer Bi, 183 s.

94 W.K. Simpson en *JEA* 52, 1966, 39-52; G. Fecht en *MDAIK* 24, 1969, 113.

95 Abd el Mohsen Bakir, *Egyptian Epistolography*, 77 y 91.

96 Sobre *jjt* v. Morenz, «Die Bedeutungsentwicklung von *jjt*, 'Das, was kommt' zu 'Unheil' un 'Unrecht'», en *Religion und Geschichte des alten ägypten*, Weimar, 1975, 343-359.

Significa que Re actúa en el cielo
y ve al que obra. Él recompensa al que ha realizado su acción[97].

Y en formulación más general:

Quien algo bueno hace, el dios le recompensa[98].

Y, de hecho, los fenómenos que antes eran relegados a la esfera exterior e ilegible de la contingencia son ahora, desde la perspectiva del individuo, legibles en un sentido religioso. En la medida en que ahora el dios garantiza la conexión del hacer y el resultado del hacer, este resultado conforma una esfera en la que el dios, al manifestarse en intervenciones en las que recompensa o castiga, puede ser percibido[99]; una dimensión de proximidad experimentable que en Egipto es nueva y complementaria de las tres dimensiones clásicas. Cabe hablar aquí francamente de una forma de revelación. Los términos egipcios aquí usados son «encontrar» y «venir»[100]. Hay un documento ilustrador que data aún del final del período de Amarna. Se trata de aquella canción a Amón cuyo comienzo ya hemos citado más arriba, y que fue grabada en una tumba tebana. Procede de la época de la persecución, pues expresa el anhelo del dios expulsado.

97 Berlín 24195; similar en Viena 5103:
Re sale para observar al que obra;
él retribuye la acción de quien la realiza.
V. al respecto, «La retribution des actions: á propos d'une maxime», en *GM* 84, 1985, 71-79. *Cfr.* también H. de Meulenaere, «Reflexions sur une maxime», en *Studien zur Sprache und Religion des alten Ägyptens* (hom. a W. Westendorf), Gotinga, 1984 555-559.

98 El Cairo CG 22954. *Cfr.* Vernus, *op.cit.*

99 Sobre el concepto de «intervención», *cfr.* B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund, 1967, y con referencia a Egipto, J.F. Borghouts, «Divine Intervention in ancient Egypt and its Manifestation», en R.J. Demarée, J.J. Janssen, *Gleanings from Deir el-Medina*, Leiden, 1982, 1-70.

100 I. Shirun-Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, ÄAT 24, Wiesbaden, 1993, se detiene (pp. 124-128) en el motivo del «encontrar» en el sentido de «tener una revelación» (p. 126); pero en los pasajes que cita no se trata de encontrar al dios, sino de objetos hasta entonces ocultos, como escritos, pozos, etc. Que el propio dios sea «encontrado» en su venida, parece un motivo característico de la piedad personal. También en la estela del sueño de Thutmosis IV es el propio dios lo que se encuentra; «Encontrar él a este magnífico dios hablándole por su propia boca era (como) cuando un padre habla con su hijo» (Urk IV, 1542; Shirun-Grumach, 142).

Qué bien hace quien te sigue, Amón:
un señor que es un gran «encuentro» para quien le busca[101].

En textos posteriores de piedad personal, el «encontrar» se refiere casi siempre a la intervención salvadora de la divinidad:

Que encuentren a Amón cuando venga
precedido de suave aura[102].

La encontré cuando llegó envuelta en suave aura[103].

El caso más célebre de tal revelación es el que nos refiere el poema de la batalla de Qadesh, del que trataremos en el capítulo siguiente. En un momento de gran peligro, Ramsés II reza a Amón:

Mi voz circuló por Tebas,
encontré a Amón, que acudió a mi llamada[104].

Amón interviene en la contienda «tendiendo la mano» al rey y salvándolo en el último momento de la muerte o la captura. Este hecho no se describe de modo mítico-mágico, cual teofanía literal en el campo de batalla, como en los textos bíblicos o como en la propaganda iraní de la última guerra entre Irán e Irak. Aquí se narra, por el contrario, y de manera realista, cómo en el último momento un contingente egipcio de elite, que antes había sido enviado a llevar a cabo misiones especiales por otra ruta y ahora se reúne con la tropa principal, acude raudo en ayuda del rey amenazado, lo que sin duda corresponde al desarrollo real de la batalla. En el marco de la nueva construcción de la realidad en la cuarta dimensión de la cercanía a la divinidad, este acontecimiento es leído como intervención divina. El dios Amón no se manifiesta en persona, sino en el medio historia, en las «adversidades». Seguimos aquí, como antes, en el horizonte de la mediatez. Todas las dimensiones, también la historia, son medios en los que lo divino tanto se oculta como se muestra. Sólo la mística hace el intento de atravesar estos velos dimensionados de la

101 *Graffito* de Pawah en la tumba de Pairi TT 139, ed. Gardiner, *cfr. ÄHG* n.° 147.
102 Estela de Berlín 20377 *ÄHG* n.° 148, 39 s. *cfr. ÄHG* n° 173,23-24; 175.7; 179,9-10.
103 Estela de Turín 1593+1694, *ÄHG* n° 149,23.
104 *Cfr.* al respecto Erik Hornung, *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt, 1966; del mismo autor, «Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein», en *Archäologie und Geschichtsbewußtsein. Kolloquien zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie* 3, Múnich, 1982, 13-30.

cercanía mediada al dios. Estamos muy lejos de esto en el Egipto faraónico. Pero ahora, también la historia se vuelve, en el sentido de la mediación, divinamente transparente para quien «se ha puesto al dios en el corazón».

Según la concepción clásica, el dios actúa por medio del rey. La voluntad planificadora del dios responde a unos propósitos determinados, y el dios se sirve del rey para su realización. Esto no es ni una verdadera teología de la voluntad ni una teología de la historia, sino «teocracia representativa». Pero aquí el dios no actúa por medio del rey, sino que se sirve de la tropa salvadora. Es decir: actúa él mismo, y no «representativamente», pues los soldados no le «representan». Sólo a este actuar personal del dios, no mediado por las instancias representativas del culto y de la realeza, puede llamarse «intervención» o, si se quiere, «revelación» en sentido estricto. Sólo ahora puede hablarse de una verdadera «intervención histórica» del dios. Hay que distinguir entre las «manifestaciones de poder» mantenedoras el mundo (así traduce I. Shirun-Grumach el término egipcio *b3w*), del tipo de la salida del sol, las cuales tienen un carácter ritual y pertenecen al tiempo cíclico del *nḥḥ*, y los acontecimientos que tienen carácter único, los cuales pertenecen al tiempo lineal de la historia y, por establecer una diferencia entre un antes y un después, son acontecimientos que hacen época. La batalla de Qadesh fue así experimentada como un acontecimiento que hizo época. Ahora, la historia ya no es «fiesta»[105], sino acontecimiento.

Aventuraría aquí la tesis de que, ante una situación tan apurada como la que se produjo en Qadesh, un rey de tiempos anteriores no habría sabido qué hacer, y la habría silenciado en sus informes de guerra. En éstos, lo significativo queda del lado de lo regular y lo ritual, mientras que los acontecimientos que lo desbordan, como derrotas o rebeliones palaciegas, son relegados al dominio de las manifestaciones contingentes del caos, y toda mención de los mismos carece de valor. En el Reino Nuevo empieza a invertirse la relación entre figura y fondo. Ahora, los acontecimientos se destacan sobre el

105 *Cfr.* al respecto Erik Hornung, *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt, 1966; del mismo autor: «Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein», en *Archäologie und Geschichtsbewußtsein. Kolloquien zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie*, 3, Múnich, 1982, 13-30.

106 Arnold Gehlen habla en este sentido de «*Hintergrundserfüllung*» [«cumplimiento» o «realización de fondo» T.]: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 1956, 56-61.

fondo de lo que siempre se repite, de lo periódico, igual que la inscripción sobre el muro[106]. Ello concuerda con el modelo mesopotámico. La voluntad de los dioses, que aquí no se halla, como en Egipto, totalmente absorbida por la ocupación de mantener el mundo, se vuelve también a la historia humana, al actuar humano y sus resultados. Pero, de ese modo, la historia crea también, a diferencia de lo que ocurre en Egipto, un espacio de experiencia y de significado religiosos y se llena de sentido[107]. En el antiguo Egipto, al menos en los períodos más antiguos de su evolución, no era éste el caso. El egipcio estaba convencido de que la realidad es significativa precisamente en el aspecto de su repetición regular porque necesita de constante confirmación y conservación.

Del mismo modo que Ramsés II puede leer en la llegada de la *Na'aruna* en el último momento el auxilio de Amón, otros hombres leen los acontecimientos de su biografía personal como intervenciones divinas. En una estela, un hombre agradece al dios Upuaut que le salvase de un cocodrilo[108]. Otros atribuyen en inscripciones penitenciales una enfermedad –en la mayoría de los casos una enfermedad ocular– a una falta de la que se sienten culpables, como el perjurio, el robo o la calumnia[109]. El reconocimiento público, si bien de forma sólo alusiva, de una culpa a través de inscripciones en estelas no pretende otra cosa que aplacar a la divinidad. Esta publicidad es una medida terapéutica: libera de la culpa que se mantiene secreta. Si no quedase secreta, pronto habría aparecido un demandante, y los tribunales públicos habrían tomado cartas en el asunto. Es la culpa mantenida en secreto la que provoca la intervención de la divinidad. La expresión egipcia para el acto de hacer algo público es *sḏd bȝw*, literalmente: «revelar los hechos»[110]. Se refiere tanto a las intervenciones punitivas como a las salvadoras. También el poema de la batalla de Qadesh pertenece al género de la «revelación de hechos». La proximidad a la divinidad que se experimenta conlleva

107 J. Bottéro, «Symptomes, signes, écritures», en J.P. Vernant *et alii, Divination et Rationalité*, París, 1974, 70-198.

108 H. Brunner, «Eine Dankstele an Upuaut», en *Das Hörende Herz*, OBO 80, Fribourg, 1988, 173-188.

109 *Cfr.* la colección de textos *ÄHG* n.º 147-171.

110 J.F. Borghouts, «Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation» (nota 99), y mis «Aretalogien», en *LÄ* I, 425. I. Shirun-Grumach hace retroceder esta práctica de la revelación de hechos a la dinastía XI, pero no puede documentar la fórmula en los textos; *cfr. Offenbarung*, 43-45.

la obligación de hacerlos públicos. A ello debemos la abundacia de textos que aquí subsumimos en la categoría de la piedad personal. Pero sería una completa equivocación no ver en ellos más que una suerte de género literario. El discurso de la piedad personal resulta de una forma nueva de construir la realidad, en la que el tiempo, el destino y la historia se hacen legibles para el hombre en un sentido religioso. No se trata aquí exclusivamente de una nueva forma de teología de la historia en el sentido de la idea bíblica de la «historia como revelación», ni exclusivamente de una nueva forma de creencia en el destino que hace depender la fortuna y la desgracia de la piedad del individuo, sino de ambas cosas juntas, del tiempo como dimensión de las «adversidades» en el sentido más amplio. El tiempo queda ahora sujeto a la voluntad rectora y planificadora de la divinidad. La esfera de las adversidades, que en la concepción clásica del Reino Medio constituía el dominio exterior al sistema, para todos legible, del hacer y el resultado del hacer definido por la justicia conectiva; el ámbito de la contingencia caótica, contra el que sólo la magia tenía algún poder, es ahora incluido en el dominio del tiempo pleno de sentido. La «historia» se convierte, junto a *neheh*, la infinitud cíclica, y *djet*, la permanencia inalterable, en un tercer aspecto del tiempo:

> Tu ser es la plenitud del tiempo *(nḥḥ)*,
> tu imagen es la permanencia *(ḏt)*,
> tu *ka* es todo lo que acontece *(ḫprwt nbwt)*[111]

Ésta es una afirmación de gran profundidad y alcance intelectuales. Se halla en un himno al sol de la tumba de Tjai (TT 23), perteneciente a la época de Merneptah[112], pero se la encuentra también en formulaciones parecidas en textos de distinto género, función y difusión, por lo que puede valer como expresión característica de la nueva visión del mundo. En la inscripción de Ramsés II en Luxor se lee: *k3.f wnnt nbt*, «Su *ka* es todo lo que existe»[113]; en el himno de Amón de Leiden, esta fórmula se amplía a la idea de la creación con

111 *k3.k ḫprwt nbwt*: himno al sol en la tuma de Tjai (TT 23), de la época de Merneptah, v. *ÄHG* 98; *STG* n.º 17, 18-23 con 23, Amn. (γ). *Cfr.* también el texto de Kiki en p. 265 s.
112 V. *ÄHG* 98; *STG* n.º 17, 18-23 con 23, Amn. (γ).
113 *Cfr. KRI* II, 346.8
114 P. Leiden I 350, v, 17.

las palabras *k3.f wnnt nbt jmj r3.f*, «Su *ka* es todo lo existente como dicho por su boca»[114]. En la estela nupcial de Ramsés II se lee: *wḏ.n.k pw ḥprwt nbwt*, «Lo que has ordenado es todo lo que acontece» = «Todo lo que acontece, acontece por orden tuya» (*KRI* II, 249.10)[115].

En la teología de la historia característica del período ramésida, que reduce todo lo que acontece a la voluntad planificadora del dios, puede reconocerse la idea del dios creador del tiempo que Ajenatón había formulado en sus himnos a Atón. Atón no sólo era el dios de la luz, sino también el dios del tiempo; la luz y el tiempo son obra suya. «Tú eres el tiempo de la vida», se dice en el Gran Himno. Pero Atón era concebido sólo como energía cósmica, y no como instancia ética, el tiempo por él creado era independiente de su contenido. Atón creó el tiempo, pero no lo que en él acontece. Esto último era más bien cosa del rey. Ajenatón aparecía como señor del destino, igual que el rey del Reino Medio, y los himnos al rey estaban a todas luces en la tradición del lealismo de la dinastía XII. Como instancia ética, Ajenatón se llamaba «el que vive en Ma'at», un epíteto que normalmente convenía al dios solar. Este reparto de tareas, en el que al dios le corresponde la obra cósmica y al rey la histórica y determinante del destino, queda invalidado tras el fracaso de la religión de Amarna. Desaparece entonces la diferencia entre tiempo cósmico y tiempo histórico. La teología ramésida de la voluntad adopta la idea del dios creador del tiempo, pero el concepto del tiempo se enriquece con su contenido. El tiempo que Amón crea comprende todo lo que en él acontece[116].

Como señor y planificador de los acontecimientos, el dios de la época ramésida guarda relación con la religión, centrada en el rey, de la época de Amarna. Y ésta a su vez con el lealismo del Reino Medio, que procede de los «patrones» del Primer Período Intermedio, los cuales se presentaban como grandes planificadores dotados de fuerte voluntad. La voluntad del rey se realiza en el acto; él

115 Este lenguaje tiene sus raíces, como ha mostrado I. Shirun-Grumach, en la institución del oráculo real en la dinastía XVIII, *cfr.* pasajes como éste: «lo que su *ka* (el del dios) quiere (*mrrt k3.f*) es lo que sucede» (Urk IV 162, 7s.; 1546,1), Grumach, *Offenbarung*, 129. Lo propio respecto al rey (Hatshepsut): «Lo que [mi *ka*] desea [es lo que sucederá] además de (*r-ʿ*) lo que él ha deseado», Grumach, 112. *Cfr.* también la formulación, más eulógica, respecto a Amón: *ḏd ḥpr ḥprtj*, «él habla y sucede lo que debe suceder» (*STG*, texto 68 con nota g; *Re und Amun*, 151). *ḏd*, «hablar» significa también «pensar», «planear».

116 *Cfr.* al respecto mi libro *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten*.

habla y lo que dice sucede. «Hágase tu voluntad», es la reacción típica del cortesano a la declaración de intenciones del rey. «Decide y ocurrirá, ordena y se hará; lo que tu *ka* desea es lo que ocurrirá»[117]. Con la teologización de la idea de la voluntad real se opera un cambio fundamental en la comprensión de la historia. Pues la voluntad del rey se concreta siempre en una única acción: la renovación de un templo[118], la erección de obeliscos[119], la producción de estatuas y objetos para el culto[120], el nombramiento de funcionarios[121], la excavación de un pozo[122], etc. La voluntad del dios, en cambio, se dirige al mundo entero. Nunca se dirá que *todo lo que sucede* procede de la voluntad del rey, pues esto sería incluir la esfera entera de la contingencia nefasta, a la que el egipcio tiene horror como manifestación que es del no ser. Más bien ocurre *todo lo que el rey quiere*. En esta energía prodigiosa de la realización inmediata de la voluntad, el rey se muestra como «un dios que decide y ejecuta»[123]: «Yo soy un dios que decide y ejecuta. Nunca deja de cumplirse lo que sale de mi boca» (Hatsepsut)[124]. El rey se refleja en la divinidad a la que corresponde la misma autoridad. Ello es propio de la teología de la representación, y no significa una teologización del papel del rey. Este paso se da allí donde el rey deja de representar al dios

117 *Urk* IV 96, 14-16, *cfr.* Shirun-Grumach, *Offenbarung*, 114.
118 Estela de Koptos de Rahotep, Shirun-Grumach, *Offenbarung*, 118s.
119 Obelisco de Hatsepsut, *Urk* IV, 362,2-15, Shirun-Grumach, *Offenbarung*, 117.
120 *Urk* IV 96, 10-16, estela de Thutmosis I de Abidos, Shirun-Grumach, *Offenbarung*, 114.
121 *Urk* IV 1386, 13 s., Shirun-Grumach, 115.
122 Estela de Ramsés II de Kubban, KRI II, 356.
123 *Urk* IV, 1074,9, Shirun-Grumach, 115.
124 *Urk* IV 351,5 s., Shirun-Grumach, 114.
125 Irene Shirun-Grumach sitúa este cambio en una nueva forma de comprender la historia que se da ya en el Primer Período Intermedio. También ella ve el origen de la teología de la voluntad o, en su terminología, la «teología de la revelación» en la ideología del patrón del P.P.I.: sus «términos centrales» proceden «de la fraseología de los funcionarios y los príncipes de los nomos», del «ámbito del administrador previsor, cuyas cualidades son ahora transferidas al divino *oikonomos*, señor y planificador de la historia» (p. 178). Pero cree que esta transferencia de ideas se produce ya en la dinastía XI. Esta suposición es fruto de una idea falsa, adoptada por Hornung, de Ma'at como «plan divino para la creación», que he intentado refutar en mi libro sobre Ma'at. La recensión que hace F. Junge de mi libro *Ma'at* está dominada por esta idea anacrónica de una creación producto de la voluntad divina, *cfr. Göttingische Gelehrte Anzeigen* 245, 1993, 145-160. El egipcio no se forma el concepto de un plan divino sino durante el Reino Nuevo y en el contexto de la «creación por el corazón» en relación al dios Ptah; *cfr.* al respecto *Re und Amun*, 220 s, 238-241.

para subordinarse a él, porque la voluntad del dios, de la que depende «todo cuanto acontece», está naturalmente más allá de la voluntad del rey[125].

El mundo que queda en manos del dios no necesariamente se vuelve legible. El tiempo cíclico del eterno retorno incluye el cambio misterioso, la «*mutabilitas mundi*». Pero al piadoso que se deja guiar en su corazón por la voluntad del dios se le ofrece la posibilidad de «ponerse en manos del dios»[126], como en la formulación de Amenemope, y hallar seguridad en esta confianza en la divinidad. Es lo que expresa esta oración literaria:

> Me he puesto ayer y hoy en manos de Amón
> y me siento salvado, mis planes continúan.
> Me hago un hermosa morada
> hasta que mi tiempo se acabe,
> cuando me entregue a él: él es la estaca de mi embarcadero.
> ¡Qué hermoso es (este) entierro, no tiene igual!
> Un patrón entre los hombres es pasajero, sus planes fracasan,
> (pero) yo me entregué a Amón y encontré el mayor bien[127].

Como en el caso de la crisis de la visión politeísta del mundo, que culmina en la revolución monoteísta de Ajenatón, en el caso de la piedad personal se muestra también toda la importancia de esta evolución en sus consecuencias políticas. Al final de la dinastía XX se crea en Tebas un Estado divino cuyo jefe es el propio Amón, que gobierna por medio de oráculos. Aquí, Egipto sustituye nuevamente el modelo de la «representación» por el modelo de una teocracia «identitaria», pero con los signos cambiados. De acuerdo con la idea original de la teocracia identitaria, el rey gobierna como un dios, pero ahora gobierna el dios como un rey.

Al final de este proceso empieza, como su consecuencia lógica, el Tercer Período Intermedio, la desintegración de la unidad del Estado y la fundación del «Estado divino» tebano como «teocracia directa» en la que se anuncia y realiza la voluntad del dios directa-

126 *Cfr.* ya el grupo de figuras sedentes de madera de otro Amenemope de la época de Seti I (6910), cuya inscripción dorsal empieza así: «Qué hermoso estar sentado en la mano de Amún», y termina con estas palabras: «Que él me conceda una hermosa vejez gozando de salud en su mano» (*Äg. Inschr.* II, 68-71; Kitchen, *RI* I, 387-88; *ÄHG* n.º 169; *STG* texto 206).

127 *ÄHG* n.º 186.

mente mediante oráculos y *omina*, sin mediación del rey. De esta época procede también el texto que expresa de manera unívoca esta teología:

> Poderoso penalizador (*b3w*), potente como Sekhmet,
> como un fuego en el combate;
> misericordioso él, que vela por quien le alaba,
> que se vuelve para confortar al que sufre,
> pues él ve a los hombres, ninguno hay a quien no conozca,
> y a millones de ellos atiende.
> ¿Quién puede resistir tu ira, quién evitar tu furia?[128].

128 Himno de la estela proscriptora Louvre C 256, ed. de Beckerath, *RdE* 20, 1968, 7-36.

5. RAMSÉS II Y LA BATALLA DE QADESH

La semántica histórica de la guerra

Del mismo modo que el nuevo tipo social del patrón cambia la semántica cultural del Reino Antiguo y determina con el lealismo exacerbado de la solidaridad vertical la semántica del Reino Medio, el nuevo tipo social del jefe y aristócrata militar determina la semántica cultural del Reino Nuevo, especialmente en el período ramésida. La guerra y todo lo que ésta implica no habían tenido hasta entonces ningun papel especial en la visión tradicional del mundo. Esta visión egipcia del mundo correspondía a la imagen del mundo ordenado que fue creado por el dios solar y en el que el rey pone a Ma'at y expulsa a Isfet. La guerra era una de las formas de expulsar a Isfet. Egipto no se concebía a sí mismo como reino junto a otros reinos, sino como el único reino, rodeado de una zona de caos que se pierde en un ámbito inexplorable, habitada por enemigos «que no vencen, pero tampoco pueden ser vencidos». De ahí que esos enemigos nunca fueran duraderamente sometidos, y que la esfera del caos nunca pudiera integrarse en la del orden. Sólo cabía mantenerla fuera, y para eso se levantaron los «muros del soberano», barrera de Egipto frente al Cercano Oriente, y el cinturón de fortalezas de Nubia, que cumplía la misma finalidad en el sur. En el marco de esta semántica, los resultados de las acciones militares nunca fueron duraderos. No pertenecían al tiempo lineal de la resultatividad, sino

al tiempo cíclico de la iteratividad, del «una y otra vez». Y una y otra vez tuvo el Oriente que «ser derrotado» y el sur intimidado. Dentro de esta semántica no existe la oposición entre guerra y paz. El concepto de la guerra pertenece a una semántica lineal: la de acción resultativa. Aquí sólo podemos hablar de «guerra» entendiéndola como acción que tiene por objetivo un resultado duradero y sólo por tal resultado puede ser justificada. Unas veces se trata de defenderse de un agresor, y otra de conquistar territorios extranjeros. En la esfera del «una y otra vez», en cambio, no podemos hablar de guerras, sino de *razzias*. En la *razzia*, un poder manifiesta su control permanente del mundo en torno. No busca el cambio, sino la conservación del estado previo. Por eso no conoce ninguna situación pacífica. Expresión gráfica de este control es el pictograma de la matanza de enemigos que encontramos ya en la tumba pintada de Hieracómpolis y en la paleta de Narmer. En la paleta de Narmer pudo haber aún una referencia a un acontecimiento histórico en el tiempo lineal; los conflictos de la unificación eran también guerras en el sentido que aquí damos a esta palabra, pues su objetivo era la unificación y, con ella, la paz. Pero ya en la tablilla de marfil del rey Den, la nota que dice «Primera vez que el este es derrotado» hace referencia a un acontecimiento en el tiempo cíclico, a una *razzia* ritualizada.

La experiencia histórica de las guerras de liberación contra los hicsos en los comienzos del Reino Nuevo cambió radicalmente la semántica de la guerra. Esta acción de larga duración, que se extiende a dos generaciones (Seqenenre y sus dos hijos, Kamose y Ahmose), era algo completamente distinto de los conflictos permanentes de Egipto con sus enemigos. Era un fenómeno de la resultatividad, del tiempo lineal, y, por tanto, de la historia. El simbolismo de las formas de expresión cultural inicialmente no guardaba el paso con el cambio de semántica. Thutmosis III, primer faraón egipcio que llevó a cabo una política bélica en el nuevo sentido, todavía se hacía representar conforme al esquema tradicional del rey que mata a sus enemigos y es glorificado en imágenes como las de la «estela poética», que parecen estar enteramente en consonancia con la semántica del control y la intimidación, y, por ende, con el mundo ideológico del Reino Medio. Sólo la reproducción de partes de sus diarios de guerra como inscripciones en el templo de Amón en Karnak, y ello en la forma del discurso monumental, tiene en cuenta la nueva manera de entender la historia. Sólo Seti I, que al comienzo

de la dinastía XIX hace intencionadamente de la política de Thutmosis III modelo de su propia acción política exterior, desarrolla nuevas formas de representación iconográfica de la guerra que tienen en cuenta la nueva semántica.

Sin razón se ha querido ver en las campañas militares casi anuales de Thutmosis III la expresión de una concepción ritualista de la historia, propia de la visión tradicional egipcia del mundo. Estas campañas tienen su sentido no en la iteratividad cíclica, sino en la resultatividad lineal. Tienen una meta que sólo cabe alcanzar no en una campaña, sino en una serie de campañas consecutivas. Esta meta es la paz, y el concepto general (no reflejado en la lengua egipcia) para esta serie de campañas ordenadas a la misma es el de guerra. Por la paz, objetivo de la guerra, hay que entender la transformación de la zona intermedia, caótica, de los enemigos, a los que hay que intimidar y golpear, pero no someter ni dominar dentro de una esfera de gobierno y de orden en el sentido egipcio. Esta meta se considera alcanzada con la fijación de una frontera común, y lo más favorable posible para los egipcios, con los demás grandes reinos –Mitanni y Hatti–. La guerra no debe continuar, al margen de esta meta, como un ritual que debe perpetuamente repetirse. Al contrario, la paz lograda es afianzada, como hacen Thutmosis IV y Amenofis III, mediante pactos y matrimonios políticos. Este espacio ecuménico de acción política, estructurado por la dicotomía guerra/paz o amigo/enemigo, es la novedad del Reino Nuevo.

Dentro de este nuevo espacio de acción política corresponde a los reyes un papel que no figuraba en la imagen tradicional del rey. Su desempeño por reyes como Thutmosis III, Seti I y Ramsés II fue origen de considerables tensiones políticas interiores. Naturalmente hubo –probablemente entre los sacerdotes– círculos que continuaban aferrados a la imagen tradicional egiptocéntrica del mundo y o bien llevaban reyes contrarios al trono, como la reina Hatsepsut, o bien hacían cambiar al propio rey de opinión, como a Ramsés II, que a partir de su décimo aniversario como rey optó por una política de paz. Estas tensiones subieron de grado al final del período de Amarna. Se manifestaron primero en el plan espectacular de poner en el trono a un príncipe consorte hitita, y tras el fracaso de este intento condujeron a la victoria del lado contrario, el militar, que determinará la política egipcia en la figura de Horemheb y de los primeros reyes de la dinastía XIX. Esta política estuvo marcada por la

guerra egipcio-hitita, que estalló con la muerte del príncipe hitita, asesinado en su viaje a Egipto, y a la que no se consiguió poner término hasta 50 años después, con Ramsés II, tras considerables esfuerzos.

El *affaire* Zannanza

Estos acontecimientos son tan singulares, que hemos de concederles un lugar especial en esta historia del sentido. Me parece indiscutible que las experiencias de estos decenios dejaron honda huella en la semántica cultural de la época de los ramésidas. Del estallido de la guerra sólo tenemos información de fuentes hititas, entre ellas los *Hechos de Suppiluliuma*, redactados por su hijo Mursilis:

> Estando mi padre en el país de Kargamis, envió a Lupakki y Tarhunta-zalma al país de Amka. Éstos marcharon, atacaron el país de Amka y regresaron con deportados, reses (y) ovejas, que presentaron a mi padre.
> Pero los egipcios se enteraron del ataque a Amka, y les entró miedo. Y como su señor Piphururijas había muerto, la reina de Egipto Tahamunzu (esposa del rey) envió un embajador a mi padre con el siguiente mensaje:
> «Mi marido ha muerto y no tengo ningún hijo varón. La gente dice que tú tienes muchos. Si me enviaras a uno de tus hijos, podría ser mi marido. Nunca tomaré como esposo a uno de mis servidores». Cuando mi padre oyó esto, convocó a los grandes para que le aconsejaran y dijo:
> «¡Nunca me ha pasado cosa parecida en mucho tiempo!».
> Fue y envió a Hattu-zitis, el chambelán, diciéndole: «¡Ve y tráeme información cierta! Puede que intenten engañarme. Quizá tengan ya un príncipe y quiero información segura sobre esto».
> ...
> El enviado egipcio, el honorable señor Hanis fue a verle. Como mi padre había encargado a Hattu-zitis decir estas palabras cuando le envió a Egipto: «Quizá tengan ya un príncipe; puede que intenten engañarme y no querer de verdad a uno de mis hijos como rey», la reina egipcia respondió así en una carta:

«¿Por qué dices: 'puede que intenten engañarme'? Si tuviera un hijo, ¿escribiría a un país extranjero de esta manera, que para mí y mi país es humillante? Desconfías de mí y me dices una cosa así. El que fue mi marido murió y no tengo hijos varones. ¿Debo acaso tomar como esposo a uno de mis servidores? No he escrito a ningún otro país, sólo a ti te he escrito. La gente dice que tú tienes muchos hijos. Dame uno de tus hijos y será mi marido y rey de Egipto.»

(Lo que viene a continuación está bastante deteriorado. A Subiluliuma le extraña la insistencia con que se le pide uno de sus hijos. Luego expresa al enviado egipcio su temor de que quizá los egipcios quieran utilizar a su hijo como rehén, pero el enviado consigue tranquilizarle). Así trató mi padre, en consideración a ellos, el asunto del hijo. Luego, mi padre exigió el contrato escrito «como cuando el dios de las tormentas tomó al hombre de Kurustama, el hitita, y lo llevó a tierra egipcia y las hizo (a las gentes de Kurustama) egipcias; como cuando el dios de las tormentas hizo un contrato entre el país de Egipto y el país de Hatti; como cuando se hicieron amigos para siempre; como cuando se leyó la tabla ante ellos».

Entonces les habló mi padre de esta manera: «Hattusa y Egipto fueron amigos desde antiguo. Ahora esto ha ocurrido también entre nosotros. El país de Hatti y el país de Egipto serán amigos para siempre»[129].

En las *Plegarias de Mursilis* vuelven a relatarse los mismos acontecimientos vistos bajo una luz algo diferente. Se trata de plegarias dirigidas al dios de las tormentas hitita para que aleje la peste que desde hace años asola el país y amenaza con acabar con todo el pueblo. Se pidieron oráculos, y éstos quedaron consignados en dos documentos. Uno trataba de los sacrificios al río Mala y sus rituales, que debido a la peste se habían descuidado. El otro trataba del pacto de Kurustama.

El dios de las tormentas de Hatti llevó la gente de Kurustama a Egipto e hizo un pacto sobre ella con los hititas, de modo que éstos se comprometieron ante él bajo juramento. Aunque ahora

129 Sobre los procesos, *cfr.* R. Krauss, *Das Ende der Amarnazeit*, Hildesheim, 1979; D. Sürenhagen, *Paritätische Staatsverträge aus hethitischer Sicht*, Pavía, 1985.

tanto los hititas como los egipcios estaban comprometidos por juramento ante el dios de las tormentas, los hititas ignoraron sus compromisos. Rompieron el juramento de los dioses. Mi padre envió tropas y carros para atacar el país de Amka, en territorio egipcio. Pero los egipcios se atemorizaron y pideron en seguida a uno de sus hijos para hacerlo rey. Pero cuando mi padre les dio a uno de sus hijos, los egipcios le mataron mientras le conducían allí. Mi padre montó en cólera, declaró la guerra a Egipto e inició los ataques. Derrotó a las tropas y carros de guerra del país de Egipto. El dios de las tormentas de Hatti, mi señor, resolvió darla victoria a mi padre; él venció y acabó con las tropas y carros del país de Egipto. Pero cuando llevaron a los prisioneros a Hatti, se declaró una peste entre ellos y murieron.

Cuando los prisioneros fueron conducidos a Hatti, estos prisioneros llevaron la peste al país de Hatti. Desde el primer día murieron hombres en el país de Hatti. Cuando hube encontrado el documento sobre Egipto, ordené preguntar al oráculo: «Estos acuerdos que hizo el dios hitita de las tormentas: que los egipcios y los hititas jurarían ante el dios de las tormentas, que las divinidades de Dammassara estarían presentes en el templo, y que los hititas rompieran en seguida su juramento ¿es quizá todo esto la razón de la ira del dios de las tormentas de Hatti, mi señor?». Y esto me fue confirmado[130].

Obligados los hititas por la peste que introdujeron los prisioneros egipcios y que durante 20 años hizo estragos en Anatolia, en todo el Cercano Oriente y probablemente también en Egipto, y que interpretaron como señal de la ira del dios y castigo por una injusticia que ellos cometieron, los hititas buscaron la culpa de la guerra con Egipto en sí mismos, y la encontraron en el ataque por sorpresa a la ciudad egipcia de Amka, que suponía la ruptura de su pacto. La muerte del príncipe Zannanza agudizó el conflicto, pero la peste puso fin por un tiempo a las acciones militares de ambas partes.

Podemos sospechar que detrás del *affaire* Zannanza hubo círculos egipcios que querían impedir como fuera la guerra con los hititas y

130 A. Goetze, en J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2.ª ed., Princeton, 1955, p. 395.

salvar la paz por éstos perturbada mediante un matrimonio político que, según los conceptos tradicionales egipcios, habría de estar totalmente excluido: el matrimonio de una reina viuda con un príncipe extranjero. La oposición que impidió que se diera este paso asesinando al príncipe, es fácil de identificar. Ella tomará las riendas en lo sucesivo. Exponente de esta oposición es el general Horemheb, quien bajo el joven Tutankhamón adoptó los inusitados títulos de regente (*jdnw*) y sucesor al trono (*rpˁt*), y tras cuya muerte y el breve interludio de Ay como usurpador ascendió al trono. Todo el significado de este giro se haría patente cuando, tiempo después, Horemheb adoptó medidas sucesorias que quizá se parecían a un golpe de Estado aún más que su propia ascensión al trono. Horemheb nombró visir al comandante de la fortaleza fronteriza de Sile, llamado Paramessu, un oficial de tropa que ostentaba el título de embajador de Asia, acumulando además sobre él los cargos de superior de los sacerdotes y general, así como los nuevos títulos del sucesor al trono: representante y príncipe heredero[131]. La combinación en una sola persona de funciones como la dirección del gobierno civil (visir), la del culto (sacerdote principal) y la del ejército con la sucesión al trono era algo totalmente inusitado en Egipto, y sugiere una suerte de estado de excepción. Normalmente, la administración civil, la militar y los sacerdotes estaban estrictamente separados. Es lógico que se haya considerado la situación al final del período de Amarna muy dramática.

La subida al poder de los militares

Paramessu era el representante típico de una nueva clase que se concebía como una aristocracia: oficiales que probablemente se sentían más estrechamente ligados a la nobleza militar asiática de los *mariʾannu* que a los sacerdotes y los funcionarios egipcios. Parte del sentimiento de superioridad de este grupo era un orgullo de linaje por lo común extraño a los egipcios. La familia del tal Paramessu era descendiente de un antepasado llamado Seti que había vivido siglos atrás, y a partir de él los nombres (Pa)Ramses y Seti se habían alternado en la familia. También el hijo de este visir Paramessu se llamaba Seti, y era un

131 *Cfr.* D. Polz, «Die Särge des (Pa-)Ramessu», en *MDAIK* 42, 1986, 145-166.

joven tan enérgico y prometedor, que Horemheb llamó a su padre a ocupar el cargo más alto del Estado pensando ya en él. Seti tenía que haber nacido como heredero del trono y ser, en el sentido tradicional de la expresión egipcia, «gobernante en el huevo». Con estas medidas, Horemheb había afianzado la nueva capa militar en la dirección del país.

Esta «subida al poder de los jefes militares» en la transición de la dinastía XVIII a la XIX (W. Helck) trajo consigo una de las transformaciones más radicales de la sociedad y la semántica egipcias. Conviene que examinemos más de cerca las transformaciones sociológicas asociadas a la nueva semántica de la guerra[132]. Para Helck, la toma del poder por Horemheb cambió el Estado egipcio en una «dictadura militar»[133]. El Estado de los ramésidas se distinguió por «la impregnación militar de la vida entera»[134].

Sólo cabe considerar militar en sentido estricto al grupo de intendentes de caballería y oficiales de campo. Este grupo jugó en el conjunto de la sociedad egipcia del Reino Nuevo, y especialmente en el período ramésida, el papel de una aristocracia. Esta tesis, defendida principalmente por Helck, debe ser enmarcada en el debate en torno a los pueblos de jinetes indo-arios y su influencia en ciertas transformaciones políticas y culturales que se produjeron en el Cer-

132 Me apoyo aquí en la tesis doctoral, aún no publicada, de Andrea Gnirs, «Militär und Staat. Eine soziologische Untersuchung zur späten 18. Dyn. und zur Ramessidenzeit» (tesis, Heidelberg, 1991).

133 Helck, *Der Einfluß der Militärführer in der 18. ägyptischen Dynastie, UGAÄ* 14, reimp., Hildesheim, 1964, 87. El trabajo de Helck, concebido como un esbozo, deja abiertas las cuestiones relativas tanto a la organización del ejército y a la vida militar como a los aspectos generales de la estructura social, y se contentra en algunas personalidades sobresalientes. Alan Schulman dedicó en 1964 una monografía a las cuestiones relativas a la organización del ejército, y los aspectos sociológicos más generales han sido estudiados por Ahmed Kadry en una tesis doctoral (1982).

134 Esta tesis hace referencia al hallazgo de ciertas conexiones entre títulos militares y civiles. Según Helck, esto significa que el mundo militar diferenciado del resto y constituyendo un estamento propio, ganó influencia en los últimos tiempos de la dinastía XVIII y en el período ramésida en ámbitos civiles de la administración del Estado, y esta influencia viene expresada en ciertas combinaciones de títulos. Carreras típicas de entonces eran (a) el ascenso en el departamento militar de la administración desde posiciones como la de «escriba reclutador» a la de intendente *(jmj-r3 mš')*, y de ésta a puestos superiores de la administración civil, preferentemente los de director de obras *(jmj-r3 k3t)* y administrador de fincas o de palacios *(jmj-r3 pr)*, y (b) el ascenso en el departamento militar desde el puesto de comandante *(ḥrj pḏt)* o de oficial de carros *(ktn tpj)* al de intendente de caballería o el de «general de caballería» *(jmj -r3 ssmwt)*, y de éstos a las funciones de dirección de obras en la administración civil.

cano Oriente y en el Egeo. Para Helck, los hicsos, introductores del caballo y de la técnica de los carros de guerra en Egipto, eran hurritas, esto es, un pueblo de jinetes indoeuropeo, y los *mari'annu* de las ciudades-estado sirias constituían una aristocracia de carros de guerra. La introducción del carro de guerra habría dado origen en todas partes a un orden de valores específico, orientado a la guerra, o sea, «heroico», y a una estratificación social (en la nobleza y fuera de ella). Aunque las tesis de Heckel son, con toda su sutileza, insostenibles (los hicsos eran semitas, y los *mari'annu* no constituían ninguna nobleza guerrera especializada en carros de guerra), los hallazgos confirman en general el cuadro que pinta Helck, sobre todo la bipartición del ejército, operada en el Reino Nuevo, en «funcionarios militares» y «oficiales de tropa». Sólo ahora se produce dentro del mundo militar, tradicionalmente no separado de la organización del mando y de las expediciones, la diferenciación del grupo de los oficiales activos como sección independiente, como claramente lo demuestra el hecho de que la guerra adquiera un nuevo sentido como el ámbito más importante de la acción política. Que el título de intendente de caballería designase el puesto más alto de esta nueva sección, pone de manifiesto el papel primordial del caballo y de la técnica de los carros de guerra en este ámbito.

Pero en lo tocante al significado cultural de la guerra y al papel social de los guerreros, el hecho más importante es la combinación de sucesión en el trono y mando supremo militar, es decir, la condición de «gran intendente de caballería», que en el período ramésida distinguía al príncipe heredero[135]. Ésta muestra más claramente por qué y en qué sentido cabe hablar de una aristocracia militar en Egipto —como fenómeno limitado a la época ramésida— formada por la (gran) familia real y los compañeros de armas elegidos por cooptación. El aristócrata militar típico de corte egipcio es el príncipe en el carro de guerra, no el barón terrateniente de la sociedad homérica. Y el hecho de que, en el período ramésida, la familia real soliera asignar a sus miembros los puestos más elevados de la vida militar activa, prueba que esta vida militar gozaba del máximo prestigio.

Pero volvamos a las informaciones sobre los acontecimientos de esta época, que dejamos en Horemheb y Paramses, para echar una mirada a la posición social del militar como nuevo aristócrata.

135 Gnirs, *Militär und Staat*.

La batalla de Qadesh

La guerra hitita estaba adormecida a causa de la peste, pero aún no se había llegado a la paz. En Egipto seguía interpretándose esta situación como dramática y amenazadora. Esta sensación tenía que ver claramente con las acciones que Seti llevó a cabo en cuanto ascendió al trono. En el interior había que aplacar a los dioses airados por la revolución de Ajenatón mediante un grandioso programa de construcción de templos. Cara al exterior había que reconstruir el reino de Thutmosis III. En sus sucesivas campañas anuales Seti siguió claramente el ejemplo de Thutmosis III, y con tal éxito, que muchos de los vasallos que entre tanto se habían convertido en hititas se pasaron a los egipcios, entre ellos el príncipe de Amurru, territorio de donde Egipto obtenía la madera de cedro imprescindible para la construcción de sus barcos. Para eternizar sus acciones, Seti desarrolló un nuevo esquema iconográfico[136]. El rey se hizo representar en el carro de guerra atacando una fortaleza o ciudad fortificada que unas inscripciones identificaban. Los datos topográficos llegaban a veces a conformar una especie de mapa, como la escena del regreso de la campaña hitita, que reproduce un itinerario con fortalezas y pozos: el mapa más antiguo del mundo. Al rey le interesaba, obviamente, incluir en la escena tantos datos como fuera posible para individualizar el acontecimiento representado y presentarlo como hazaña única. Aquí comienza una tendencia que poco después, en la documentación de la batalla de Qadesh con Ramsés II, alcanzaría su cenit[137].

El cambio de bando de algunos importantes vasallos sirios fue para los hititas la ocasión para emprender una ofensiva a la que el sucesor de Seti I, el joven Ramsés II tuvo que enfrentarse en el año 5.º de su reinado. De aquí nació la leyenda egipcia de la batalla de Qadesh. Se trata de la más singular e impresionante labor de representación histórica hecha en Egipto. La base de la siguiente repre-

136 *Cfr.* R.O Faulkner, «The Wars of Sethos I», en *JEA* 33, 1947, 34 ss.; W. Murnane, *The Road to Kadesh. A Historical Interpretation of the Battle Reliefs of King Sety I. at Karnak*, Chicago, 1985.

137 *Cfr.* A.H. Gardiner, *The Kadesh-Inscriptions of Ramesses II*, Oxford, 1960; H. Goedicke (ed.), *Perspectives on the Battle of Kadesh*, Baltimore, 1985; Th. v.d. Way, *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qadesh-Schlacht. Analyse und Struktur*, HÄB 22, 1984. Edición de textos: K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions* II, 1979, 2 ss. G. Fecht, «Das Poème über die Qades-Schlacht», en *SAK* II (1984), 282-333; del mismo autor, «Ramses II. und die Schlacht bei Qadesh (Qidsa)», en *Göttinger Miszellen* 80, 1984, 23-53.

sentación la constituyen un largo texto literario, el llamado «Poema», del que poseemos dos ejemplares sobre papiro y varias inscripciones en templos, y una gran composición monumental de figuras con inscripciones, la más larga de las cuales completa el «informe» del Poema. De esta documentación se desprende lo siguiente:

El 9.º día del 2.º mes estival de su 5.º año de reinado (es decir, a principios de abril de 1274 a. C.), Ramsés II marchó con sus tropas y carros en dirección norte. A diferencia de las informaciones egipcias de esta clase, aquí no se empieza con una mención del acontecimiento que da ocasión a las acciones de Su Majestad. Las expediciones militares no son presentadas por lo general como operaciones espontáneas, sino como reacciones a la agresión o «rebelión» enemiga. Pero el texto egipcio no se refiere principalmente a esto. Después de una marcha sin contratiempos de un mes de duración —«Sus tropas pasaron por los desfiladeros como por las calles de Egipto— arribó Ramsés II el día 9.º del mes 3.º del verano a la ciudad de Shabtuna al sur de Qadesh. Allá capturó a dos beduinos que se hacían pasar por desertores del ejército hitita.

Vinieron dos shasu, de la tribu de los shasu,
para decir a Su Majestad:
«Nuestros hermanos, que son jefes
de las tribus que se encuentran con el enemigo de Hatti,
nos han enviado para decir a Su Majestad:
Queremos ser servidores del faraón VSF[138]
y separarnos del príncipe de Hatti.»
S.M. les respondió: «¿Dónde están vuestros hermanos,
los que os han enviado para comunicar esta decisión a S.M.?».
A lo que éstos respondieron:
«Allí donde está el miserable príncipe de Hatti,
pues el enemigo de Hatti está en el país de Haleb (Aleppo), al norte de Tunip.
Él teme demasiado al faraón VSF
para venir al sur
desde que ha oído que el faraón VSF ha ido al norte».
Pero las palabras que estos dos shasu dijeron

138 «Que él viva sano y feliz», también escrito en egipcio de forma abreviada.

a S.M. no expresaban la verdad.
Pues fue el enemigo de Hatti el que los mandó
para que averiguaran dónde se encontraba S.M.
e impedir que el ejército de S.M. se preparase
para el combate con el enemigo de Hatti.
El enemigo de Hatti, que mandó a los shasu
para decir esas palabras a S.M.,
había llegado con sus tropas y carros,
y con los príncipes de cada uno de los países
que estaban bajo el dominio de Hatti.
Sus tropas y carros, de las que, por ser ellos sus aliados, él disponía
para combatir con las tropas de S.M.
estaban pertrechados y preparados para el combate
detrás de Alt-Qadesh,
sin que S.M. supiera que allí se hallaban
cuando los dos shasu eran interrogados en su presencia[139].

En circunstancias normales, el ejército egipcio se habría detenido y concentrado en Shabtuna, un lugar en territorio aliado fronterizo con Egipto, y sólo después de las exploraciones más cuidadosas se habría aproximado a la fortaleza enemiga de Qadesh, que en todo caso tendría que ser tomada antes de continuar el avance hacia el norte. La astucia de los hititas dio sus frutos, y Ramsés prosiguió su marcha sin permitir que sus fuerzas se reunieran:

Pero S.M. estaba solo,
apartado, con su séquito;
la división de Amón
marchaba a sus espaldas;
la división de Re
atravesaba el vado al sur de Shabtuna,
a una distancia de 1 iter (10,5 km) del lugar donde S.M. se encontraba.
La división de Ptah
se encontraba al sur de Aronama,
y la división de Seth
marchaba por la carretera;
pero S.M. había formado una tropa de choque

139 «Informe», 8-28.

con toda clase de oficiales de su ejército.
Éste se hallaba aún en la linde de Amurru[140].

Es obvio que esta descripción de la situación que hace el Poema se refiere al momento en que Ramsés se desplazaba con su séquito al oeste de Qadesh. Luego, Ramsés esperó al norte de Qadesh a la división de Amón e instaló un campamento.

Vino un explorador del séquito de S.M.
y presentó a dos exploradores hititas.
S.M. les dijo: ¿quiénes sois?
Ellos dijeron: pertenecemos al príncipe de Hatti.
Nos ha enviado para averiguar dónde se encuentra S.M.
Y dijo S.M.: ¿dónde se halla
el enemigo de Hatti?
¡Mirad, yo he oído que está en Haleb, al norte de Tunip!
Ellos dijeron a S.M.: mira, el miserable príncipe de Hatti ha llegado con muchos
extranjeros que están con él
y que él ha traído consigo como aliados
(sigue una lista de pueblos, desde los dardanoi, al oeste, hasta Mitanni al este, y desde los gasca, junto al mar Negro, hasta Ugarit, Aleppo y Qadesh, en Siria).
Ellos tienen tropas y carros
y son numerosos como granos de arena junto al mar.
Están armados y dispuestos a combatir detrás de Alt-Qadesh[141].

En vista de la situación, Ramsés reunió a sus oficiales para ponerles al corriente de la nueva situación. Los egipcios habían caído en una trampa. No sólo se demostró que lo que decían los supuestos desertores era un engaño; se puso de manifiesto que también los príncipes vasallos, por cuyos territorios había avanzado el ejército hitita, y hasta los comandantes de las guarniciones egipcias, a los que estos movimientos de tropas no podían pasar inadvertidos, tenían que estar implicados en este complot. No había que perder tiempo. Se envió al visir para que la división de Path forzase la marcha. Durante ese tiempo, la división de Re dejaba atrás el bosque de

140 «Poema», 56-64; Fecht, *SAK* II, 289.
141 «Informe», 33-51.

Robaui y salía a la llanura que había al oeste de Qadesh. Muwatalli aprovechó este momento para iniciar el ataque.

> Aún estaba S.M. sentado con el consejo de oficiales,
> cuando llegó el miserable enemigo de Hatti
> con sus tropas y carros de guerra
> y los muchos pueblos extranjeros que con él estaban.
> Ellos atravesaron el vado al sur de Qadesh
> y atacaron por sorpresa la división de S.M.
> que avanzaba ignorante de todo.
> Las tropas y carros de S.M. huyeron de ellos
> hacia el norte, donde S.M. se encontraba.
> Entonces las huestes de los enemigos de Hatti rodearon
> al séquito de S.M., que estaba a su lado[142].

La concisión del informe se nos asocia a la celeridad de un carro de guerra. Quizá bastaron diez minutos para dispersar el cuerpo de Re, y para recorrer su distancia al campamento y encerrarse en él sólo habría necesitado 10-20 minutos. El ataque hitita estaba pensado cómo una emboscada, y no como batalla campal, pues en este caso Muwatalli no habría dejado su infantería de 37.000 hombres a cubierto detrás de Qadesh para utilizar sólo sus carros. El fallo del hitita estaba en que había esperado demasiado tiempo para lanzar su ataque por sorpresa. Si lo que le importaba era capturar al rey, habría atacado antes.

En este punto, las descripciones, tanto del Informe como del Poema, cambian de estilo: en el Poema, éste queda externamente condicionado por el empleo de la 1.ª persona –las palabras son ahora del rey–, y en cuanto al contenido, queda determinado por una transposición del relato a lo milagroso, totalmente ajena al orden de la estrategia militar. En el Informe, al final de cual se da el salto a la 1.ª persona, se lee:

> Entonces S.M. los divisó y se levantó raudo,
> enfurecido contra ellos como su padre Montu.
> Recibió las armas y se colocó su coraza,
> y era como Seth cuando muestra su poder.
> Luego enganchó a «Victoria en Tebas», su gran tiro de caballos,
> y salió disparado, estando completamente solo.

142 «Informe», 75-83.

S.M. era poderoso, su corazón valiente,
nadie podía medirse con él.
Todo lo que le rodeaba estaba en llamas,
con su soplo ardiente quemaba todo territorio extranjero.
Sus ojos les lanzaban miradas furibundas,
y con su poder lanzaba llamas contra ellos.
No le importaba el millón de extranjeros,
los veía como paja cuando pasaba veloz
en medio de las huestes enemigas de Hatti
y de los muchos pueblos extranjeros que con él estaban.
S.M. era como Seth, grande en fuerza,
como Sekhmet cuando pasa veloz,
y una vez acabó S.M. con todas las huestes del miserable príncipe de Hatti
y con sus grandes príncipes y todos sus hermanos,
y con todos los príncipes de todos los países que habían llegado con él,
los hombres de sus tropas y sus carros fueron cayendo de bruces uno tras otro.
Y S.M. los mataba allí donde se hallaban
tras caer en multitud delante de sus caballos,
estando S.M. solo, sin nadie a su lado.
Acto seguido derribó S.M. a toda la multitud de los enemigos de Hatti, cayendo todos, uno tras otro, de bruces,
mientras los cocodrilos se lanzaban a las aguas del Orontes,
yendo yo detrás de ellos como una serpiente.
Yo vencí en todos los territorios extranjeros, yo solo,
después de que mis tropas y carros me hubiesen abandonado,
y ni uno de ellos se dio la vuelta y se detuvo.
Tan cierto como que estoy vivo es que Re me ama
y mi padre Amón me bendice:
todas las cosas que Mi Majestad ha dicho
las he realizado de verdad
ante los ojos de mis tropas y mis carros[143].

Si hay que creer este Informe, allí ocurrió un milagro. El ejército egipcio emprende la huida cuando avista al enemigo. Pero Ramsés,

143 «Informe», 84-110.

enfurecido, se transforma en un monstruo de fuego que encarna a todas las divinidades guerreras juntas del panteón egipcio: Montu, Seth y Sekhmet, y es capaz él solo de dispersar a todas las fuerzas enemigas. Los enemigos experimentan su aparición como una teofanía que les infunde pavor:

> No es un hombre el que tenemos entre nosotros,
> sino Seth, grande en fuerza,
> Baal en persona.
> Lo que hace no son cosas de un hombre,
> sino de un ser único, que vence a cientos de miles,
> sin tropas ni carros que estén con él.
> ¡Arriba, arriba, rápido!
> ¡Huyamos de él,
> salvemos nuestras vidas y respiremos aliviados![144].

Con semejante magnificación simbólica y gráfica por encima de la naturaleza, esta descripción parece empeñada en una individualización histórica del acontecimiento y en reducir el acontecer a una manifestación de superioridad intemporal. Este recurso parece más próximo a la antigua fórmula gráfica de la matanza de los enemigos que al nuevo esquema de lo que es una batalla. Pero la descripción corresponde justamente a este nuevo esquema. Ramsés, inmenso y solitario sobre su carro de guerra, dispara sus flechas sobre una multitud de enemigos que, presa del pánico, se atropellan entre sí y tratan de salvarse nadando. El medio gráfico completa la descripción verbal con la escena burlesca del príncipe de Aleppo, que ha tragado tanta agua, que su gente tiene que ponerle cabeza abajo.

Estamos aquí ante una hipérbole intencionada. Esto se reconoce sobre todo en los datos numéricos exagerados hasta lo monstruoso —millones huían de mí, a millones de los pueblos extranjeros vencí «yo solo», cientos de miles cayeron bajo mi espada—. Esto nos hace recordar un tópico de la imagen tradicional del rey:

> Él es uno y millones pocos son los otros miles de hombres[145].

144 «Poema», 158-162; Fecht, *SAK* II, 299.
145 *ÄHG* 230, 2.

El que dispara la flecha como Sekhmet
para derribar a millares de aquellos que ignoran su poder[146].

En otros lugares de la documentación sobre la batalla de Qadesh se concretan las fuerzas del ejército contrario: 37.000 infantes y 3.500 carros. Éstos son contingentes muy grandes para la época, pero no por principio improbables. Con la mención de estas magnitudes no se pretende sino dar una información fáctica. Hay aquí, pues, un cambio de perspectiva y una *metábasis eis allo genos*, que también parece sugerir el paso a la 1.ª persona.

Si nos preguntamos qué se pretende propiamente aquí y qué clase de género es éste, desde cuya perspectiva y a cuya luz se representan e interpretan los acontecimientos, encontramos la respuesta en el Poema. El Poema hace una descripción similar de los sucesos, que sólo se diferencia del Informe en que contiene cuatro discursos largos, textualmente citados, del rey, de los cuales el primero, una oración al dios Amón, es el más largo e importante. Con él, y a diferencia del Informe, lo milagroso de los hechos recibe una fundamentación religiosa. No es el rey, sino el dios Amón quien ha obrado un milagro, quien ha intervenido para cambiar el curso de la batalla; ciertamente no lo hace apareciendo, como el propio Yahvé en el Antiguo Testamento, en el campo de batalla y aterrorizando con su aspecto a los enemigos, pero sí dotando al rey, que sólo experimenta la cercanía del dios, de fuerzas sobrehumanas. El informe de los actos del rey se convierte en informe de una salvación milagrosa, que de ese modo se inscribe en el mundo de las ideas y las formas de expresión de la «piedad personal». El género del informe de salvaciones milagrosas sirve para proclamar la grandeza del dios y se realiza típicamente en cumplimeinto de un voto que hace quien se ve en graves dificultades: «Quiero anunciar tu poder a los pájaros del cielo y a los peces del agua...». La soledad y el desamparo tan resaltados, tan hiperbólicamente extremados, del rey abandonado por sus tropas y carros y cercado por 2.500 carros enemigos, cumplen, en el marco de este género, la función de describir una situación desesperada. De esta situación brota la oración a la divinidad, único ejemplo, por lo demás, de plegaria en un informe de campaña faraónico:

146 *ÄHG* 228, 13-14.

¿Qué te sucede, padre Amón?
¿Cómo un padre olvidaría a su hijo?
¿Cómo haría yo algo sin ti?
¿No voy y vengo sólo por tu palabra?
¿Alguna vez me he opuesto a algún plan que tú hayas tenido?
¿Qué significan para ti esos asiáticos, Amón,
los miserables, que no conocen al dios?
¿Acaso no he construido numerosos monumentos para ti
y llenado tu templo de mi botín,
acaso no te he erigido a ti mi templo funerario
y transferido mi entero patrimonio?
(...)
Sé bondadoso con quien se entrega a ti,
y obrará para ti con un corazón que te ama.
Te invoco, padre Amón,
ahora que estoy en medio de una multitud que no conozco.
Todos los países extranjeros se han unido contra mí,
y yo estoy completamente solo, sin nadie a mi lado.

Aquí no habla un pecador que interpreta la situación penosa en que se halla como castigo de una divinidad encolerizada que sólo se mostraría misericordiosa reconociendo él su culpa y prometiendo actos de penitencia y enmienda; habla, por el contrario, un rey piadoso que subraya su obediencia y sus servicios al dios. Pero es una oración pronunciada desde la misma conciencia de dependencia de la misericordia divina que caracteriza a las inscripciones de Deir-el-Medina. La salvación experimentada, la intervención de la divinidad, es proclamada con la misma locución que en las estelas: «*encontré* que Amón *había venido* cuando le invoqué. Él me dio su mano y yo me llené de júbilo».[147] Tres veces se repite la palabra «encontré» asociada a la vivencia de la intervención personal del dios:

Encontré que Amón me era de más ayuda
que millones de tropas y cien mil carros[148].

Encontré que mi corazón se había hecho fuerte
y mi espíritu llenado de alegría[149].

147 «Poema», 123 s.
148 *Ibid.*, 117.
149 *Ibid.*, 128.

> Encontré que los 2.500 carros que me tenían cercado
> se atropellaban entre ellos en medio de una confusión general
> delante mis caballos[150].

Descripción de la situación desesperada, plegaria y experiencia del dios «encontrado» indicaciones claras de que la parte escrita en 1.ª persona del Poema de Qadesh es una variante del formulismo de la estela de piedad personal, modificado para uso del rey: una canción de gratitud tras la salvación del peligro mortal y una alabanza del dios salvador, del que, con idéntico tenor, se dice en himnos de la misma época:

> Es más valioso para el que le recibe en su corazón,
> el nombre de él solo es más fuerte que cientos de miles[151].

Tal es la experiencia que Ramsés pretende haber tenido en Qadesh, y de la que quiere dejar testimonio en la documentación de esta batalla. Con el cambio a la 1.ª persona y la magnificación simbólica, gráfica y milagrosa de la representación por encima de la naturaleza, no recae en los tópicos de la imagen tradicional del rey, sino que cambia el plano del discurso y pasa del discurso historiográfico de los informes de acciones regias al discurso religioso de la proclamación de la grandeza divina después de una experiencia de salvación milagrosa en la situación más desesperada.

No tenemos motivos para dudar de que, entre los acontecimientos bélicos de ese día, se produjo realmente para Ramsés un giro salvador, y de que el joven rey lo experimentó como salvación milagrosa fruto de una intervención de Amón. Sobre lo que este giro originó en el mundo real no se dice una sola palabra ni en el Informe ni en el Poema, pero podemos verlo representado en los relieves. En ellos vemos a una gran formación de tropas y carros egipcios desplazarse en perfecto orden hacia el campamento atacado. Una inscripción explica así la escena:

> Llegada de los *na'aruna* del faraón desde el país de Amurru. Ellos encontraron que las huestes enemigas de Hatti habían cercado el campamento de S.M. por su lado oeste, mientras S.M. se hallaba en él solo, sin sus tropas... mientras la división de Amón, en la

150 *Ibid.*, 132.
151 *ÄHG* 194, 21-22.

> que estaba el faraón, aún no había terminado de instalar campamento y las tropas de Re y de Ptah aún estaban de camino y las de vanguardia (es decir, las de la división de Ptah) aún no habían salido del bosque de Rabawi. Los *na'aruna* cayeron sobre las huestes de los enemigos de Hatti cuando entraban en el campamento, y los servidores de S.M. los mataron y no dejaron escapar a uno solo de ellos, pues sus corazones estaban llenos de la fuerza del faraón, su buen señor, mientras él se hallaba detrás de ellos inconmovible cual una montaña de cobre o como un muro de bronce[152].

Esta tropa de elite, significativamente denominada con un semitismo –*na'aruna* («los jóvenes»)– no se hallaba, como el ejército principal, en el valle del Orontes, sino que avanzaba a lo largo de la costa hacia el norte, seguramente para reforzar, mediante una demostración de fuerza faraónica, la lealtad de Amurru. Nadie podía contar con que llegara a tiempo al lugar del combate. Esta feliz casualidad fue para el amenazado Ramsés aquella salvación que él vivió e interpretó, conforme a la semántica de su época, como intervención divina. Los hititas, que llevaron a cabo su ataque sólo con carros y no se habían organizado para una acción bélica más larga, tuvieron que verse en una gran apuro ante esta resistencia no prevista. Y su repliegue acabó en huida con las consiguientes bajas.

Sin duda Ramsés II se encontró después de esta victoria en una situación estratégicamente bastante desesperada. Dos de sus cuatro divisiones habían sufrido importantes bajas, mientras a la otra orilla del Orontes se hallaba Muwatalli con 37.000 soldados de infantería descansados. No se podía pensar en ocupar Qadesh. Lo más que se podía hacer en esta situación era emprender la retirada. Las negociaciones correspondientes tuvieron que haberse hecho al día siguiente. Los textos egipcios las presentan como fruto del deseo de paz que manifestaron los hititas después de haber sido nuevamente derrotados en otra batalla. En cualquier caso, Ramsés tuvo que lograr armisticio para poder, como se dice en los textos, «regresar a la paz». Los hititas, sin embargo, prosiguieron sus acciones militares sin ningún impedimento, arrasaron el territorio de Upe (Damasco), a la sazón capital de provincia egipcia, y volvieron a someter al desertor Amurru al dominio hitita.

152 Kitchen II, 131-133.

Considerando estos hechos en conjunto hay que ver la campaña del año 5 (1274 a. C.) más bien como un fracaso de los egipcios. Ramsés hizo en los años siguientes cuanto pudo por recuperar todo lo perdido. La campaña del año 8 (1271 a. C.) registra conquistas de ciudades en las regiones de Biblos y Qadesh, y en el año 10 (1269 a. C.) se erige una segunda estela triunfal en Nahr el Kelb. Probablemente, estas campañas perseguían ya el fin de crear unas condiciones favorables para los tratados de paz. Luego dejamos de tener noticias de operaciones militares en Siria. Egipto desfrutó de un período pacífico de una duración sin parangón (60 años), y esta paz la selló en el año 21 (1245 a. C.) el matrimonio de Ramsés II con un princesa hitita.

Las manifestaciones del poder

No deja de sorprender que Ramsés II hiciera precisamente a la campaña fracasada del año 5 y a la muy precariamente conducida batalla de Qadesh –que quiso hacer pasar por una victoria egipcia–, objeto de una representación monumental y literaria sin parangón en todas la representaciones históricas de Egipto. Su documentación es insólita ya en el aspecto cuantitativo: conocemos no menos de diez ejemplares distintos conservados en muros de templos. Si los templos del Bajo Egipto, sobre todo los de Menfis y los de la Ciudad de Ramsés, se hubiesen conservado, el número de ejemplares probablemente habría que duplicarlo. A esto se añaden dos papiros con el «Poema de la batalla de Qadesh». Uno de ellos, el papiro Sallier III, es una transcripción que data del año 9 de Ramsés II, 2.° mes de verano. De todo el arte egipcio de la representación no conozco ningún otro caso de un acontecimiento único que haya sido tan frecuentemente representado. Inusitado es también el uso paralelo de la representación monumental y la literaria de un acontecimiento. Y no menos única es la extensión del convoluto de Qadesh. Sólo el Poema tiene la extensión de un libro egipcio. Y a esto se añaden las imágenes de dos cuadros de grandes dimensiones.

Pero más importantes que este aspecto cuantitativo son los aspectos cualitativos de las representaciones de la batalla de Qadesh. El primero es la peculiar «semiótica del acontecimiento», que habla desde la representación de los procesos en imágenes; el segundo, la exhibición pública del fallo de las tropas egipcias, lo cual se sale del decoro egipcio

en la representación histórica; y el tercero. la interpretación religiosa del acontecimiento, fenómeno este de una nueva formación de sentido.

En lo tocante al primer punto, conviene insistir de nuevo en que las imágenes de Qadesh marcan el punto culminante de una representación realista, individualizadora, del acontecimiento. Aquí importaban las circunstancias exactas y cada detalle. Ninguna otra operación militar de la historia egipcia ha sido transmitida con un detallismo ni de lejos comparable. ¿Qué es un acontecimiento? Por acontecimiento entendemos aquí un proceso que se destaca del fondo de lo corriente y esperable por su carácter extraordinario. Un acontecimiento es una excepción a la regla y debe su importancia a su carácter excepcional. Hay así cierto parentesco entre el concepto de acontecimiento y el de milagro. Un milagro es un acontecimiento que se destaca como excepción a la regularidad de las leyes naturales. Por otra parte se da una oposición entre el concepto de acontecimiento y el de orden. El orden es el fundamento de lo esperable; el acontecimiento rompe el orden. El pictograma tradicional de la matanza de los enemigos busca la reproducción de un orden; el nuevo tipo de representación, en cambio, la reproducción de un acontecimiento. En él se expresa un cambio en el significado de la idea de acontecimiento –en egipcio *ḫprt, ḫprwt*–. En el marco del orden tradicional, el acontecimiento era una perturbación sin especial significado. Ahora, el acontecimiento es lo cargado de significado.

Las imágenes de Qadesh van muy lejos en esta dirección. La imagen de la batalla estaba conformada de tal manera que enfrente de la imagen del faraón lanzado en su carro de guerra contra su enemigo hubiese un lugar concreto, casi siempre una ciudad fortificada, como objetivo suyo. Las imágenes de Qadesh se atienen al esquema de la división del acontecer en dos cuadros con dos escenas, que aquí llamaremos la escena del campamento y la escena de la lucha. En estos dos cuadros, el escenario, es decir, el lugar concreto, no es, como antes, el objetivo de la acción bélica del rey, sino que constituye el principio organizador del todo, y el faraón entronizado o lanzado en su carro aparece incluido en este escenario. La coherencia de la imagen y la disposición de las figuras en el espacio están determinadas por la escena. La posición relativa de los actores y los objetos unos respecto a otros –los *na'aruna* que siembran el terror en el campamento, la infantería hitita que avanza detrás de Qadesh, la situación insular de la fortaleza de Qadesh–, es proyectada sobre la superficie

a la manera de una mapa. La realidad actual, la contingencia de las circunstancias y los acontecimientos reales, en los que también las acciones del faraón forman parte del todo, determinan la composición y conexión interna de la imagen. Es fácil sospechar que en estas innovaciones iconológicas sin precedentes (y que los tiempos posteriores calificarán de únicas) se anuncian transformaciones de la conciencia histórica egipcia. Así, la que empieza por dejar de entender, en la ejecución del ritual histórico, la acción histórica del faraón como desempeño de un papel intemporalmente establecido para concebirla como acción en un espacio no previamente dispuesto en el que, además del rey y de los enemigos, tienen parte un cúmulo de circunstancias contingentes e impredecibles con las que toda planificación ha de contar. Detrás del realismo de las imágenes de Qadesh, que casi hace añicos las posibilidades de expresión del arte egipcio, hay una experiencia nueva, escandalosa quizá.

Ramsés atribuyó a esta experiencia un significado excepcional, y esto se reconoce en la manera como hizo representar para conocimiento general la batalla de Qadesh. Todos los detalles están presentes: la disposición del ejército enemigo y el orden de marcha del egipcio, la maniobra de diversión y la explicación falsa, el ataque por sorpresa, la huida y la aparición a tiempo de los *na'aruna* en el escenario, pero también la intervención de Amón y la salvación milagrosa del faraón gracias a sus fuerzas gigantescamente acrecentadas: todo esto subraya el acontecimiento, es decir, el carácter único, la trascendencia y la contingencia de un acontecer que habría debido seguir un curso completamente distinto, aunque también habría podido seguir otro distinto. Los escultores del rey se entregaron durante años, quizá decenios, a la labor de hacer visible la importancia del acontecimiento. Escenas ya concluidas fueron minuciosamente reelaboradas para que el sentido quedase aún más claro.

Primero se colocaron los dos cuadros uno encima de otro en el pilono norte del templo funerario de Ramsés II, el Rameseum. En la escena del campamento de esta versión no hay nada de particular. Pero la escena de la batalla presenta al rey sobre el carro frente a la ciudad del combate exactamente de la misma forma que las imágenes bélicas de Seti I. Todavía no encontramos el novedoso principio de la inclusión de la acción del rey en un orden escénico mezclado.

En Luxor se dispusieron las dos escenas no una sobre otra, sino yuxtapuestas, en el pilono occidental. También aquí parece que la

primera versión, de la que sólo se conservan señales, tampoco desarrolló las nuevas posibilidades de composición en un gran espacio, a diferencia de la segunda versión, que reparte las dos escenas entre los dos pilonos.

El acontecimiento no pertenece al tiempo cíclico, sino al tiempo lineal. Divide la corriente del tiempo en un antes y un después. Es irreversible. Los acontecimientos cambian la realidad. Y esto es verdadero muy especialmente de los acontecimientos que son acciones memorables, es decir, gestas. Las gestas son resultativas. Lo grandioso del acontecimiento de Qadesh debe estar en su resultado. En esto radica la paradoja de la documentación de Qadesh. Pues el resultado político-militar de la batalla de Qadesh es, como hemos visto, igual a cero; más aún: hay que valorarlo negativamente. A consecuencia de la batalla de Qadesh, los egipcios perdieron Amurru y Qadesh, y la provincia de Damasco fue devastada.

Hemos visto que Ramsés quiso representar la batalla de Qadesh como un acontecimiento concreto de un rango que lo hacía capaz de decidir el destino de Egipto. La lucha tan heroicamente peraltada del rey no es presentada como el cumplimiento de una misión en el ritual del tiempo cíclico, sino como ejecución de una acción que cambia el mundo. La acción cambia el mundo, y el mundo cambiado hace necesarias otras acciones, pero no las mismas. El resultado de la acción que Ramsés pretendió haber realizado en Qadesh no es la victoria, sino la paz y el fin de toda hostilidad. Ramsés II concebía la guerra como una situación sujeta al tiempo y, por tanto, pasajera, y la paz como el verdadero resultado de la lucha. El resultado de la batalla de Qadesh no fue aquel éxito militar dudoso, sino la paz. Lo que sigue mostrará aún más claramente esta verdad.

El segundo punto, el fallo de las tropas, es parte de la historia tal como es contada, de su estructura de *plot*. La historia no puede contarse de otro modo. ¿Cómo habría que explicar que el faraón cayó en una emboscada y se vio solo ante los carros enemigos? Pero, independientemente de su significado narrativo en el marco de la historia contada, este tema probablemente tiene también un significado político. Para los fines de la narración habría bastado con mencionar brevemente aquellos hechos. Pero son ampliamente desplegados, y además en dos discursos del rey. El Poema de Qadesh muestra su carácter específicamente literario especialmente en los discursos lar-

gos, que son citados textualmente. Los tres más largos los pronuncia el rey. Uno de ellos es la oración a Amón, y los otros dos son discursos reprensores al ejército. En el primero de estos dos, el rey llama a los que huyen y les pide que regresen:

> ¡Resistid, alentad vuestros corazones, mis soldados!
> Mirad mi victoria, miradme a mí, que estoy solo,
> pues Amón es mi protector y su mano está junto a mí.
> ¡Qué cobardes son vuestros corazones, mis guerreros, que estáis en vuestros carros!
> No se puede confiar en vosotros.
> ¿Es que no hay nadie entre vosotros a quien yo no haya hecho bien cuando estaba en su casa?
> ¿No erais unos pobres desgraciados cuando ascendí al trono?
> Con mi compasión diaria os he hecho grandes,
> (...) diariamente decía a quien algo me pedía:
> ¡Sí, lo haré!
> (...) pero mirad, todos os habéis comportado cobardemente unos con otros.
> Ninguno de vosotros estaba ahí para echarme una mano cuando luchaba.
> El crimen que mis tropas con sus carros han cometido es mayor de lo que cabe imaginar.
> Mirad: Amón me ha dado su victoria,
> cuando ni las tropas ni los carros estaban conmigo.
> Él mostraba mi victoria a todos los países lejanos
> en mi brazo armado, cuando estaba solo,
> sin un oficial detrás de mí, sin un conductor sobre su carro[153].

El otro discurso reprocha a los huidos al atardecer con amargas palabras su infidelidad:

> ¿Qué os ocurre, mis oficiales,
> mis tropas y carros, que no pudisteis combatir?
> ¿No se hace un hombre grande en su ciudad
> cuando regresa después de haber demostrado valentía delante de su señor?
> Doblemente distinguido será su nombre en el combate,

153 «Poema», 169-199.

y desde entonces será respetado por su brazo armado.
¿No os he hecho bien a ninguno de vosotros?
Pero vosotros me habéis abandonado en medio del combate.
(...) Qué pensará, cuando esto se cuente, quien lo oiga:
vosotros me abandonasteis, me dejásteis solo,
ni un oficial ni un carro había a mi lado,
ni un soldado que me echara una mano cuando combatía[154].

También en el Informe hay una reprensión parecida del rey. Pero no va dirigida a los culpables, los aliados asiáticos de Ramsés II y sus comandantes de guarnición, que no le han informado sobre los movimientos de las tropas hititas en su territorio, sino a los oficiales que él considera testigos de esta traición:

¡Mirad la situación en que se encuentran los comandantes de guarnición y los príncipes vasallos del faraón!
Día tras día se presentan ante el faraón para decir:
«El miserable príncipe de Hatti está en el país de Haleb, al norte de Tunip;
ha huido de S.M. cuando oyó que el faraón había venido».
Pero mirad, acabo de oír de estos dos exploradores hititas:
el miserable enemigo de Hatti ha llegado con muchos países que están con él y con hombres y caballos numerosos como granos de arena.
Mirad, están ocultos detrás de Alt-Qadesh, y mis comandantes y mis oficiales no pudieron anunciarme su llegada[155].

Los oficiales confirman espantados «el gran crimen» que los comandantes, o, mejor dicho, los «jefes extranjeros» y los príncipes asiáticos, han cometido al no anunciar esa llegada o al hacer una descripción falsa[156]. Quien no denuncia un complot contra el rey es culpable de complicidad. De «gran crimen» califica también el Poema el error del ejército. Apenas se nos puede ocultar que esta singular documentación de una campaña faraónica tiene, entre sus varias intenciones, la de culpar al ejército. Hasta ahora ha sido común suponer que Ramsés II quiso dar una lección a su ejército con

154 *Ibid.*, 253-266.
155 «Informe», 54-67.
156 Así con Fecht, *GM* 80, 47 s.

el fin de evitar debacles semejantes en el futuro y comprometerlo de una vez por todas con las viejas virtudes guerreras de la valentía y la fidelidad inquebrantable. Pero hay que preguntase si para tal instrucción habrían sido los muros de los grandes templos del país el medio material adecuado. Si atendemos a la cronología, encontramos que esta supuesta instrucción corresponde a una época en la que la política exterior había dado un giro inverso y ya no había ninguna guerra. Y aquí está la clave del problema de Qadesh.

Hasta ahora se suponía que las imágenes e inscripciones de la batalla de Qadesh quedaron en los muros casi inmediatamente después del acontecimiento mismo. Pero aquí hubo un proceso más largo, lo cual se puede ver en que la forma monumental definitiva para su representación no se encontró de buenas a primeras, y en que años después del acontecimiento aún se continuaba trabajando en su representación artística. El tema fue una y otra vez retomado para hacerlo cada vez más grandioso, desarrollándose formas cada vez más claramente expresivas del carácter único del acontecimiento, que fueron trasladadas a cada vez más templos, hasta terminar en el templo de Abu-Siumbel, la época de cuya construcción data de los decenios segundo y tercero del reinado de Ramsés II, bastante después de la batalla de Qadesh[157]. El sentido de las representaciones de Qadesh es fruto de la situación política *no* de los años inmediatamente posteriores a la batalla, sino del segundo decenio, cuando Ramsés II, en vez de continuar con las campañas, optó por una política de entendimiento y de paz. El pacto con Hattusili III en el año 21 y el matrimonio con una hija de este rey el año 34 pusieron las bases de una *pax Ramessidica* que se mantuvo durante 60 años.

Puede presumirse que esta política de paz de gran alcance resultó tan novedosa como las formas de representación de la batalla de Qadesh. Es fácil imaginar que los militares no la apoyaron. Por otra parte sabemos que Ramsés accedió al trono como representante de este grupo. Para poder realizar su visión de una *pax Ramessidica*, Ramsés tuvo que distanciarse de los militares y declarar superada la grave

157 El suceso de Qadesh continuó siendo, todavía viente años después, de la máxima importancia para Ramsés, como se desprende también de una carta en la que éste invita al rey hitita Hattusil a una visita de Estado a Egipto. Que en ella se alude a Qadesh, lo revelan frases como «aunque mi ejército no estuvo conmigo y mis carros tampoco estuvieron conmigo», y «un ejército mío se encontraba en Amurru, otro ejército en..., y otro más en Taminta». *Cfr.* Fecht, *GM* 80, 41 s.

situación cuyo remedio fue la «dictadura militar» de Horemheb y de la dinastía XIX. El giro que Ramsés II deseaba efectuar significaba la ruptura radical con el cometido para cuyo cumplimiento su dinastía había sido llamada y la vuelta a concepciones que 50 años antes el partido vencedor –el de la guerra– había excluido con el asesinato de Zannanza. Para asegurar interiormente este giro en la política exterior, Ramsés no encontró otro medio más adecuado que el de exhibir y difundir públicamente sin ningún reparo el fallo del que el ejército se había hecho culpable antes de Qadesh.

El tercer punto concierne al marco general de una nueva formación de sentido, dentro de la cual el acontecimiento de Qadesh adquirió para Ramsés su especial significado. Esta formación de sentido es la «piedad personal», o sea, la teología de la voluntad, desde la cual la historia es interpretada como expresión directa de la voluntad divina. El propio Ramsés II dio con la fórmula más convincente para esta concepción de la historia, expresándola justamente en la inscripción que conmemora su matrimonio con la princesa hitita, que conmemora, pues, el final y la coronación del cambio introducido con Qadesh. En ella se lee: «Lo que tú ordenas es todo lo que acontece». Esto no significa sencillamente: «Lo que ordenas, se cumple»; significa que todo acontecer, es decir, la historia, es fruto de la voluntad del dios. En el marco de esta formación de sentido, los acontecimientos ya no manifiestan la contingencia de lo imprevisible, para enfrentarse a la cual el dios no ha dado al hombre el arma de la magia, sino de la voluntad divina.

6. CAMBIO ESTRUCTURAL DEL PASADO

La génesis del pasado en la ruptura de la tradición

Una tradición porta en sí el pasado sin ser consciente de él ni percibirlo como tal. Hacer algo «por tradición» es hacerlo porque es lo que «siempre» se ha hecho. En la forma de la tradición, el ayer está presente en el hoy de una manera que no le permite aparecer como pasado. Por paradójico que esto pueda sonar, la tradición hace al pasado invisible como tal pasado al negar la diferencia entre ayer y hoy y procurar que nada cambie.

Completamente distinto es el caso cuando se produce una ruptura de la tradición y el ayer es objeto de esfuerzos conscientes de apropiación y de traducción al hoy para hacerlo presente al hoy. Aquí no se borra la diferencia, sino que, por el contrario, es subrayada. Aquí, el ayer no es despachado como algo pasado y acabado, sino al contrario, elevado a norma intemporalmente válida. A pesar de lo cual, el pasado normativo sigue perteneciendo a otra época, a la que se mira por encima de la ruptura con admiración sin poder continuarla como tradición.

Tal es la forma en que la época ramésida eleva el Reino Medio a pasado normativo. El cronotopo egipcio adquiere así una bigradualidad o bitemporalidad que hasta entonces se le escapaba. Es cierto que

el Reino Medio también había puesto sus miras, salvando la quiebra que significó el Primer Período Intermedio, en el Reino Antiguo. Pero fundió este recurso al pasado con su propio lenguaje y sus propias formas de manera que no apareciera ninguna diferencia entre el Reino Antiguo y el Nuevo. El Reino Antiguo no se hizo «clásico» para el Reino Medio; más bien ocurrió que el Reino Medio fue continuación del Reino Antiguo en el sentido en que se continúa una tradición. Lo propio cabe decir de al dinastía XVIII. Sólo la época ramésida ostenta, a la vez que el recurso acentuadamente restaurador a los «clásicos» del Reino Medio, una radical innovación en su lenguaje de formas, por lo que ahora la diferencia entre Antiguo y Nuevo, «clasicismo» y «neoterismo», salta a la vista. Por eso, y en este preciso sentido, cabe hablar de bitemporalidad.

En la cultura del período ramésida observamos un presente que porta en sí el pasado, mas reflejado, visible, como lo otro que ella, y erigido en modelo normativo. Un pasado normativo no se forma por sí mismo como resultado de un proceso de sedimentación de larga duración, sino que es recreado en el mirar atrás de un tiempo posterior. Así recreó el período ramésida el Reino Medio. Dondequiera que nace un clasicismo, se ha producido antes una ruptura de la tradición. El clasicismo se constituye desde el apartamiento y la mirada al pasado[158].

La ruptura de la tradición que crea una conciencia de la distancia y a través de la cual el período ramésida reinventa y hace suya la tradición del Reino Medio, no es el Segundo Período Intermedio, sino el de Amarna, un intrevalo de 20 años como mucho. Esto es asombroso, y vuelve a poner de relive la radicalidad de aquella revolución. La experiencia de la ruptura y el deseo de un nuevo comienzo con la vista puesta en un gran pasado no son cuestiones de duración, sino de intensidad.

A pesar de lo cual tiene también parte en la ruptura de la tradición que ha hecho resurgir ese pasado un proceso de larga duración: la evolución del lenguaje. La evolución del lenguaje fue estableciendo a lo largo de los siglos una distancia entre el lenguaje literario del Reino Medio y lenguaje coloquial de los siglos XIV y XIII que alejaba cada vez más los textos de aquella época, produciendo así un «efecto de distanciamiento» en el sentido de las teorías estéticas de

158 *Cfr.* al respecto A. y J. Assmann, *Kanon und Zensur*, Múnich, 1987, 15-19.

Viktor Shklovsky y Bertolt Brecht. Ello hizo extraños los textos antiguos, separándolos del lenguaje hablado. Con la progresiva transformación del lenguaje, su lectura se hacía cada vez más hipotética. Estando el lenguaje escrito y literario del Reino Nuevo aferrado al idioma del Reino Medio, esta distancia no tuvo ninguna repercusión. Los textos contemporáneos estaban tan alejados del lenguaje coloquial como los textos antiguos. Pero esta vinculación del lenguaje escrito al lenguaje del Reino Medio fue abandonada en la época de Amarna. Desde entonces, los textos escritos fueron aproximándose al lenguaje coloquial. El período ramésida aceptó esta novedad y desarrolló un lenguaje literario propio que refleja un compromiso entre lenguaje coloquial y lenguaje escrito. Pero, al mismo tiempo, volvieron a escribirse textos en el lenguaje del Reino Medio, el cual no era ya el lenguaje escrito contemporáneo, y que, para escribir en él, había que aprender como un lenguaje clásico[159]. La evolución del lenguaje y la ruptura de la tradición engendraron juntas el clasicismo del Reino Medio. Así se explica que la canonización del Reino Medio se refiriese sobre todo a la literatura.

El renacimiento ramésida

La voluntad de nuevo comienzo que animó a los primeros tiempos del período ramésida se expresa sobre todo en el concepto de «repetición del nacimiento», que Seti I no sólo adoptó, como antes que él Amenemhat I para su serie de nombres, sino que incluso le añadió dataciones en sus primeros dos años de reinado. Ello indica muy claramente que el concepto egipcio llevaba asociada la idea de una nueva era. Si, antes que él, Amenemhat I se consideró el fundador de aquella nueva era que nosotros llamamos Reino Medio, Seti I se veía como nuevo fundador, reduciendo el período de Amarna, que cuando subió al trono había concluido hacía ya más de un cuarto de siglo, a la condición de una catastrófica «era intermedia» que hizo absolutamente necesario un nuevo comienzo.

La expresión «repetición del nacimiento», tan asombrosamente pareja al término francés «renaissance», expresa la voluntad de

159 *Cfr.* al respecto F. Junge, «Sprachstufen und Sprachgeschichte», en *ZDMG* Supl. VI, Wiesbaden, 1985, 17-34.

devolver a Egipto, mediante imágenes, construcciones y restauraciones, los dioses expulsados. Según la terminología egipcia, las imágenes de los dioses y todas las cosas con ellas relacionadas no son fabricadas, sino que «nacen», pues no son copias de cuerpos divinos, sino cuerpos ellas mismas. El iconoclasmo de Ajenatón había destruido esta esfera de representación; la dinastía XIX se propuso restaurarla y aun renovarla cambiando lo entonces existente.

Prescindiendo de la excesiva actividad constructora que distinguió a los primeros tiempos del período ramésida, las huellas de los restauradores ramésidas cubrieron los monumentos del pasado con la misma aplicación con que los inconoclastas atonistas habían hecho su labor. Pero esta predilección restauradora por lo antiguo pronto fue más allá de la mera restauración para tomar el carácter de una apropiación usurpatoria. Innumerables imágenes antiguas de dioses y reyes fueron vinculadas al nombre de Ramsés II y arrastradas de todas partes del país a la nueva capital establecida en el delta. Esta reutilización era una nueva forma de recurso al pasado. El hecho de que las obras preferentemente usurpadas fueran, junto a algunas estatuas de Amenofis III, ciertas obras especiales de la dinastía XII lo demuestra. Esta predilección era tanto más singular cuanto que los artistas del período ramésida tomaron otros caminos completamente distintos y en modo alguno se inspiraron en el estilo de los monumentos usurpados. Veremos que este proceder tiene un paralelo en la literatura.

La identificación de Ramsés II con los reyes de la dinastía XII produjo un fenómeno bien singular: en la visión retrospectiva de un gran pasado desde una época muy posterior, Ramsés II, Sesostris III y Sesostris I se funden en una única figura. El «Sesostris» de la posterior novela sobre Sesostris[160] y el de las *Aegyptiaca* de Hecateo de Abdera[161], extractadas por Diodoro, mezclan reminiscencias de Ramsés II con el recuerdo, todavía canónico, del Reino Medio. Ramsés II consiguió de hecho identificarse con Sesostris (I y III) desde una visión lejana.

160 Lloyd, A.B. (1982), «Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt», en *Historia, Zeitschrift für Alye Geschichte*, Wiesbaden, 31, 33-55. *Cfr.* K. Sethe, *Sesostris*, UGAÄ II; M. Malaise, «Sésostris, Pharaon de légende et d'histoire», en *CdE* 41, 1966, 244-272.

161 O. Murray, «Hecateus of Abdera and Pharaonic Kingship», en *JEA* 56, 1970, 141-171, esp. 161-164.

Clasicismo y carnaval

Ya nos referimos en el capítulo 3.º de la Parte Primera a las enseñanzas de sabiduría del papiro Chester Beatty. En la parte allí citada se expresa la idea de que el libro es un medio más seguro para alcanzar la inmortalidad que la tumba. Quien quiere permanecer duraderamente en la memoria de la posteridad, invierte en la literatura y no en la construcción de piedra. Veamos aquí cómo continúa el texto que nos muestra al autor como «clásico»[162]:

Hazte escriba, y tómatelo en serio:
entonces tu nombre será igualmente (inmortal).
Más valioso es un libro que una estela con su inscripción,
que una cámara funeraria bien puesta.
Esos libros son como tumba y pirámide
en la conservación de sus nombres.
Pues esto es sin duda algo valioso en el más allá:
un nombre en la boca de los hombres.
El hombre se ha ido, su cuerpo se ha convertido en polvo,
y todos sus contemporáneos han ido a la tierra.
Pero la escritura hace que se acuerden de él
y una boca lo hable de él a otra.
Más valioso es un rollo escrito que una casa con muros,
que capillas funerarias al oeste;
mejor es él que un palacio bien cimentado,
que una estela conmemorativa en el templo.
¿Hay aquí alguien como Hordjedef?
¿O alguien como Imhotep?
Entre nuestros contemporáneos, ninguno como Neferti
o Keti, el más grande de ellos.
Te cito sólo los nombres de Ptahemdjehuti y Kakeperresenb.
¿Hay otro como Ptahhotep
o como Kaires?

162 *Cfr.* para lo que sigue mis más detallados estudios «Gibt es eine Klassik in der ägyptischen Literaturgeschichte?», en *XXII. Deutscher Orientalistentag*, Supl. *ZDMG* 1985, 35-52, y «Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte», en H.U. Gumbrecht y U. Link-Heer (eds.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*, Frankfurt, 1985, 484-499 (=*Stein und Zeit*, 303-313).

Estos sabios que predecían el futuro,
decían cosas que se han cumplido.
Se encontraban como palabras
escritas en sus libros.
[...] Están, sí ocultos, pero su magia se extiende
a todos los que leen en sus libros.
Ellos se fueron, y sus nombres (podrían estar hace mucho) olvidados,
pero sus escritos mantienen despierto su recuerdo[163].

Los ocho autores deben su inmortalidad a la «magia de la escritura», que «se extiende a todos los que leen en sus libros». La escritura no sólo es capaz de vencer al tiempo, sino también de resultar siempre provechosa. Los libros ganan importancia con los siglos porque sus mensajes se acreditan y demuestran su verdad. Sin esta distancia de muchos años y sin esas renovadas confirmaciones, un libro no alcanza el punto de madurez que lo hace clásico. De los ocho nombres que menciona la penúltima estrofa, seis nos son familiares: Imhotep, Hordjedef, Neferti, Keti, Kakeperresenb y Ptahotep. De Imhotep no poseemos ni una línea, pero es mencionado como autor de una doctrina sobre la vida, igual que Hordjedef, Keti y Ptahhotep, de cuyas obras disponemos. Los nombres de Neferti y Kakeperresenb están asociados a descripciones de caos o a lamentaciones. Los dos nombres restantes están igualmente vinculados a estos dos géneros. Es, pues, la literatura sapiencial la que hace inmortal a su autor. La narración de Sinuhé no se encuentra entre las obras clásicas.

Sinuhé tampoco se encuentra entre los nombres de una lista notablemente más extensa que, tomando como modelo la lista de los reyes, reúne personalidades importantes del pasado. Esta lista procede de una tumba de la dinastía XIX existente en Saqqara[164]. Los dos registros inferiores, que son los únicos conservados, mencionan 13 nombres cada uno; arriba, visires y sumos sacerdotes; abajo, sacerdotes de rango algo inferior, y en medio, una línea horizontal con más nombres. De ellos nos interesan aquí sólo cinco, que son a todas luces nombres de autores del pasado. Cuatro de ellos los

163 Pap. Chester Beatty IV rto. 2.5-3.11; D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep, Gottwerdung im Alten Ägypten*, MÄS 36, Múnich, 1977, 25-27.
164 D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep*, 28-29.

conocemos por el papiro Chester Beatty: Kaires, Imhotep, Kakeperresenb y Keti; el quinto es Ipuwer, el «autor» de las *Advertencias de Ipuwer*. Todos estos nombres, con excepción quizá del de Keti, no son de autores, sino de personas en boca de las cuales, y en el marco de una ficción literaria, se pone el texto; pero de esto no necesitamos ocuparnos aquí. La aparición de Ipuwer en esta segunda lista confirma la impresión de que también las lamentaciones o las descripciones de caos pertenecen a la más alta literatura. El único manuscrito conservado de las *Advertencias de Ipuwer* procede, por lo demás, del período ramésida.

Las dos fuentes, el papiro y el relieve en la tumba, ilustran de dos maneras completamente distintas el interés del período ramésida por el pasado. Se distinguen en un punto capital: el texto literario acentúa la ruptura; el relieve, en cambio, la continuidad. El texto del papiro acentúa la ruptura al dar a entender que el presente no gana al pasado porque actualmente no hay nadie que pueda igualar a Hordjedef y a Imhotep. Ésta es la forma típica de referirse un presente a un pasado elevado a la condición de clásico. El relieve del muro, en cambio, acentúa la continuidad porque lleva la lista de personalidades del pasado hasta el presente. Una lista nace del deseo de un modelo, la otra del deseo de continuidad. Ambas exploran el pasado.

La literatura del período ramésida toma, al igual que las artes plásticas, caminos propios, y no se atiene a los modelos que ella canoniza. Los materiales son populares, y proceden en su mayor parte de la tradición oral. Algunos géneros, como las canciones amorosas por ejemplo, aparecen sólo en manuscritos del período ramésida, y sólo durante este período son formas del discurso literario. El período ramésida es, sobre todo, el único período de la historia egipcia que nos permite ver un lado de la cultura egipcia que de otro modo se nos habría ocultado, y que, empleando una expresión de Mijail Bachtin, llamaré su «cultura de la risa»[165]. Ésta se compone sobre todo de historietas y fábulas divertidas que viven enteramente en la tradición oral, pero a los que ahora se añaden ilustracio-

165 M. Bachtin, *Rabelais und seine welt*, ed. de R. Lachmann, Frankfurt, 1987; del mismo autor, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und LAchkultur*, Ullstein Materialien 35218, Frankfurt/Berlín/Viena, 1985; del mismo autor, *Probleme der Poetik Dostoeskijs*, Ullstein Materialien 35228, Frankfurt/Berlín/Viena, 1985; *Die Ästhetik des Wortes*, ed. de R. Grübel, Frankfurt, 1979.

nes sobre *ostraka*[166]. Los textos correspondientes los conocemos sólo por manuscritos de épocas muy posteriores, sobre todo por el mito demótico del ojo solar[167]. Las mismas imágenes que aparecen sobre *ostraka* las encontramos también sobre papiro en forma de viñetas semejantes a las de las tiras de comic.

Uno de estos papiros está en crasa oposición a lo que estamos acostumbrados a ver sobre este costoso material de escritura. Se trata de un papiro conservado en Turín que contiene un ciclo de 12 escenas de carácter indudablemente obsceno[168]. Los protagonistas son un hombre y una joven mujer. Aparte de su falo gigantesco, el hombre aparece representado de una manera enteramente tradicional y caracterizado inequívocamente como miembro del estrato social inferior[169]. Los rasgos reveladores son la frente descubierta, el perfil marcado, la perilla, ligera barriga y el miembro circuncidado. Desde el Reino Antiguo, todos los miembros de la sociedad egipcia que, por falta de ocio y de medios, estaban excluidos del acceso a la cultura egipcia del cuerpo, son caracterizados justamente con estos rasgos[170].

Para comprender esta caracterización es preciso reparar en la extrema artificialidad de la cultura egipcia del cuerpo, establecida desde muy temprano en el seno de la cultura cortesana y urbana. Se impedía el crecimiento natural del cabello mediante afeitados y depilaciones, incluso de las cejas, que eran sustituidas por trazos de maquillaje. Se llevaban pelucas, que variaban según el cargo y la ocasión. Ambos sexos maquillaban su rostro, portaban adornos y se perfumaban con óleos. La vestimenta de luminoso lino blanco no dejaba resquicio al gusto personal. La apariencia corporal del egipcio

166 E. Brunner-Traut, *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel. Gestalt und Strahlkraft*, Darmstadt, 1984.

167 Pap. Leiden I 384; W. Spiegelberg, *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge nach dem Leidener Demotischen Papyrus* I 384, 1917; F. de Cenival, *Le mythe de l'oeil du soleil. Trnaslittération et traduction avec commentaire philologique*, Demotische Studien 9, Sommerhausen, 1988; E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, Düsseldorf, 19898, 155 ss. n.° 17.314 s. Demotische Paralleltexte: pTebt. Tait 8 y pLille s/n; M. Smith, «Sonnenauge», en *LÄ* V, 1984, 1982-1987.

168 Pap. Turín Cat. 2031, ed. J.A. Omlin, *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften*, Turín, 1973. Ocasionalmente aparecen en *ostraka* escenas de temática semejante. Los paralelismos más estrechos se encuentran en el arte menor egipcio del helenismo.

169 Suele considerarse al hombre un sacerdote (de rango inferior), pero, a mi parecer, nada hay que lo sugiera.

170 K.R. Weeks, *The Anatomical Knowledge of the Ancient Egyptians and the Representation of the Human Figure in Egyptian Art*, tesis, Yale, 1970.

distinguido de ambos sexos estaba estilizada y despersonalizada hasta el límite. La belleza distinguía de forma nítida y radiante a la elite del pueblo rústico y laborioso[171].

Esta diferencia tuvo desde el principio su valor para el arte, y por eso encierra desde antiguo, en la representación de escenas del pueblo trabajador —artesanos, campesinos y pastores—, un elemento caricaturesco o, para decirlo con Bachtin, «carnavalesco». Pues la representación del cuerpo «poco vistoso», del cuerpo «no tratado» o «preparado» por las artes cosméticas para el ámbito de la intervisión social constituye ya un fenómeno de lo carnavalesco, literariamente expresado en el género de la sátira de los oficios. Los distintos oficios son aquí objeto de burla por la suciedad que producen, y los malos olores, los estados de agotamiento y los defectos corporales son exagerados hasta el extremo: una exposición también de lo corporal, pero de aquellos aspectos del cuerpo que están totalmente disimulados y silenciados en la cultura elitista del cuerpo[172].

El héroe de nuestra historia pertenece, pues, a la esfera de la corporalidad «socialmente no apta». Síntomas de esta falta de aptitud no son solamente el aspecto descuidado, sino también la exhibición sin reparos de funciones corporales que la vergüenza reprimiría. El falo gigante del hombre hay que verlo como una exageración cómica, grotesca, como la de los defectos corporales en las sátiras de los oficios. La mujer encarna por su parte las ideas de belleza del lujoso mundo de la elite, diametralmente opuestas al mundo de ese hombre. No es que sea una dama distinguida. Tiene más que ver con aquellas musicantes, danzarinas o criadas que solían aparecer en los banquetes de los grandes para solazar el corazón y los sentidos de los comensales; es, digamos, menos un sujeto que un objeto de la cultura egipcia del lujo. Pero en esas escenas aparece casi siempre como sujeto, es decir, ella se divierte, en vez de ofrecerse para la diversión de otros. En esta inversión se cifra la comicidad de las historietas que se contaban y que estas imágenes ilustraban.

171 *Cfr.* mi art. «Ikonographie der Schönheit im alten Ägypten», en Th. Stemmler (ed.), *Schöne Frauen - schöne Männer. Literarische Schönheitsbeschreibungen*, Mannheim, 1988, 13-22; Chr. Müller, «Körperpflege», en *LÄ* III (1979), 668-670; H. Sourouzian, «Schönheitsideal», *LÄ* V (1984), 674-76; E. Zoffili, *Kleidung und Schmuck im alten Ägypten*, Frankfurt/Berlín, 1992.

172 P. Seibert, *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur*, Äg. Abh. 17, Wiesbaden, 1967.

Las demás imágenes del papiro de Turín muestran figuras animales que ilustran fábulas y que aparecen por centenares en *ostraka* y papiros del período ramésida. Son escenas de ese mundo invertido: doncellas-gatas sirven a damas-ratas; un faraón-ratón ataca una fortaleza defendida por gatos; una golondrina asciende por una escalera a un árbol en cuya copa un hipopótamo recoge higos, etc. Con razón observa Hedwig Kenner que «en la antigüedad... la comicidad hilarante nunca es inofensiva..., sino que es siempre ambigua: divertida y amenazadora a la vez»[173]. Esta ambivalencia es consustancial a la cultura de la risa y de lo cómico en general. El elemento satírico-paródico es más fuerte donde hay alusiones inequívocas a fórmulas gráficas de carácter sagrado, o donde el ratón (identificación de la figura de algún hombrecillo que hace recordar al Mickey Mouse de Walt Disney) ejecuta respetados actos de violencia estatal como alguacil, carcelero o juez. Tampoco la inversión es como tal simplemente cómica, sino que señala la inexorabilidad del orden válido. La cultura popular de la risa se alimenta en todas partes de expectativas y esperanzas, las que necesaria y típicamente genera la presión de una cultura oficial rigurosamente diferenciadora y canonizada[174].

En esta época se forma, más allá de la cultural oficial escrita, un espacio estético libre y exonerado de las exigencias formativas y normativas de la literatura culta. En él brotan obras de literatura narrativa de entretenimiento, con narraciones mitológicas, pequeños relatos y cuentos históricos; también canciones de amor y, finalmente, los géneros carnavalescos en sentido estricto, como lo son las historias eróticas en imágenes y las ilustraciones de historias de animales. Quizá quepa resumir todo cuanto este libre espacio estético alberga con una expresión empleada en la lírica amorosa y la poesía de banquetes[175]: «recreo del corazón» (*šmḥ jb*: olvidar el corazón [la preocupación]). Con este concepto del olvido define también Bachtin la función de la «humorada» carnavalesca. En su teoría, las palabras monológicas están al servicio de la estatuaridad de una «memo-

173 H. Kenner, *Das Phänomen der verkehrten Welt in der gireschich-römischen Antike*, Klagenfurt, 1970, 57.

174 La misma autora ha puesto de manifiesto una tendencia similiar a la infantilización en la cultura egipicia en *Frühformen des Erkennens. am Beispiel Altägyptens*, Darmstadt, 1990.

175 *Cfr.* M.V. Fox, «The Entertainment Song Genre in Egyptian Literature», en *Scripta Hierosolymitana* 28. Egyptological Studies, Jerusalén, 1982, 268-316; *id.*, *The Song of songs and the ancient Egyptian Love Songs*, Madison, 1985, 244-247.

ria muerta», las dialógicas al de la continuidad de la «memoria viva» y la humorada carnavalesca al del olvido[176]. La «humorada» que hace olvidar, y que normalmente existía apartada en la subcultura del folklore sin escritura, queda admitida en el período ramésida durante dos siglos en el dominio de la escritura, creando en él un espacio de libre comunicación estética.

La constitución de este espacio libre y la canonización de los clásicos escolásticos corren parejas. Nace ahora la idea de una literatura antigua, normativa, que se supone que no puede ser igualada, y menos aún sobrepujada, ni, por tanto, continuada, sino sólo memorizada y copiada. En Alejandría, la canonización de los clásicos griegos coincide en el tiempo con el neoterismo de una «musa ligera» (Calímaco)[177]. La imposibilidad de que los antiguos tengan dignos sucesores despierta en la época ramésida el deseo de una «nueva» literatura, la cual debe ser ligera y entretenida, porque de la función formativa ya se encarga la literatura del rango de la de los clásicos antiguos. Dentro de esta nueva función literaria, las formas y los temas de la cultura de la risa no dejan de ser interesantes, y en ocasiones ascienden desde la subcultura a la alta cultura.

176 R. Grübel, «Zur Ästhetik des Wortes bei Michail M. Bachtin», en M.M. Bachtin, *Die Ästhetik des Wortes*, Frankfurt, 1979, 60 s.

177 *Cfr.* al respecto E.A. Schmidt, «Historische Typologie der Orientierungsfunktionen von Kanon in der grieschichen und römischen Literatur», en A. y J. Assmann (eds.), *Kanon und Zensur*, 246-258.

7. EL OCASO DEL REINO NUEVO

El fin de la dinastía XX –en los decenios en torno a 1100 a.C.– y, con ella, el del Reino Nuevo, está marcado por una nueva desintegración de la unidad política. Estuvo así bajo el signo típico de los estados «transicionales», en los que nos detendremos en la Parte Quinta. Este final es inequívocamente consecuencia de procesos de disolución interna que se vieron acelerados e intelectualmente rematados por el movimiento religioso de la piedad personal y su teología de la voluntad, y en los que H. Brunner diagnosticó una «pérdida de la idea del Estado»[178]. Pero este final se inscribe a la vez en una desintegración mucho más amplia, que afecta a la totalidad de los Estados mediterráneos y orientales que, empezando por Mesopotamia, fueron constituyéndose desde el Egeo hasta el Indo en el curso de la Edad del Bronce antigua, media y nueva. La transición de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro no es sólo una periodización formal de la prehistoria y la protohistoria según el criterio de la tecnología de las armas, sino también un umbral entre edades que ha quedado grabado en la memoria cultural de Occidente. Las dos narraciones fundacionales de Occidente, las epopeyas homéricas y la historia bíblica del Éxodo –Homero y Moisés– se refieren justo a esta transi-

178 H. Brunner, «Die religiöse Antwort auf die Korruption in Ägypten», en *Das Hörende Herz*, 103-109, esp. 106.

ción. Ambas son del siglo XIII a.C., y arrojan el ancla del recuerdo al fondo de un mundo pretérito bajo las capas de destrucción y de olvido que ahora, con el final de la Edad del Bronce y el comienzo de la Edad del Hierro, se extienden sobre el mundo desintegrado del Mediterráneo y del Antiguo Oriente y marcan como «*dark age*» un hiato entre el mundo claramente iluminado de la Edad del Bronce tardía y la Antigüedad. Egipto participa a su manera de esta transformación universal. No se hunde como el reino hitita, sino que perdura en parte floreciente y prodigiosamente creativo en lo cultural hasta la antigüedad tardía; pero no se puede ignorar que, con el final de la ecúmene del bronce, concluye también en Egipto una época a la que posteriormente, remontando los «siglos oscuros» del olvido, se referirán los hombres como a un abundante manantial de sentido, de orden y de formas culturales.

Si imposible es ignorar las fuerzas interiores de orden político, económico y espiritual que impulsaron en Egipto el proceso de disolución del Reino Nuevo, no menos imposible parece, por otra parte, negar la relación de este proceso con la desintegración general del mundo de la Edad del Bronce. Esta desintegración guarda relación con las grandes migraciones de pueblos extranjeros —las invasiones dóricas, los movimientos de los Pueblos del Mar y de los escitas, que aceleraron el ocaso del mundo micénico y del reino hitita—, y aunque Egipto sólo marginalmente se vio afectado por estos movimientos —y Ramsés III sin duda exageró la importancia de su guerra defensiva contra los Pueblos del Mar—, también Egipto estuvo envuelto en este proceso universal de penetración y colonización. Los soldados reclutados entre los Pueblos del Mar y entre los libios, establecidos en el delta, desarrollan, acrecentado su número con libios que llegan en masa, una aristocracia militar que asimila la cultura egipcia y asume papeles cada vez más importantes de orden militar administrativo y sacerdotal, hasta ocupar el trono como dinastía XXII. Es común hablar aquí de dominio extranjero, pero este concepto está vedado en una «historia desde dentro», pues supone un concepto de extranjería desconocido entre los egipcios. La condición de natural y la de extranjero no la deciden el origen y la «raza», sino la aceptación de las reglas culturales, y aquí sólo asirios y persas fueron considerados extranjeros en el sentido cultural egipcio. Pero, aunque no podamos hablar aquí de dominio extranjero, la toma del poder por los libio-egipcios fue origen de una tendencia, que no podemos

ignorar, a la disolución política, que culminó en la «anarquía libia». La penetración de «meshwesh» en Egipto suele emparejarse con la de los etruscos en Italia, los dorios en Grecia, los filisteos en Palestina y los escitas en Urartu (el territorio de los posteriores armenios). La consecuencia de estos desplazamientos será una descomposición en la conectividad política y una regionalización de las culturas, ahora asentadas en espacios más reducidos.

La nueva unidad que resultará de esta desintegración transicional apunta a una estructura política completamente distinta de la del mundo del Bronce. La idea directriz de esta unidad ya no es un mundo de Estados, sino el Estado mundial. El reino neoasirio inicia este programa y avanza, en el cenit de su poderío, hasta Tebas, en el Alto Egipto. El reino neobabilonio hereda esta idea, pero su tiempo es demasido escaso para superar a los asirios antes de heredarla los persas. El proceso de esta *translatio imperii* se continúa con Alejandro Magno y el Imperio Romano hasta la Edad Media, y ha perdurado a través del Imperio Otomano, el «Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana» y el imperio de los zares hasta la época moderna. El fundamento de esta asombrosa continuidad es, también aquí, una construcción semántica: la idea de los imperios que se relevan unos a otros, el último de los cuales precederá al Juicio Final sobre la Tierra y a la llegada del Reino de Dios. Esta visión de la historia, esbozada en el *Libro de Daniel* del Antiguo Testamento y en el *Apocalipsis de San Juan* del Nuevo, la adoptó el Imperio romano en la interpretación de Tertuliano y en combinación con la doctrina de las edades de Hesíodo, identificándose con ese último imperio y presentándose así como el bastión que protege a los hombres de los terrores del fin del mundo. Un proceso histórico como fue la traslación de las formas de dominio propias de un orden de proporciones colosales, y sentidas como amenazadoras, de un pueblo a otro se convirtó en una idea históricamente potente, capaz de producir continuidad allí donde era comprendida y expuesta en textos fundacionales. Es lo que ocurrió con el concepto de los cuatro reinos y su desarrollo en el apocalipsis de Daniel. El reino egipcio no entra en esta analogía, y ello tiene que ver con la ruptura entre el mundo de la Edad del Bronce y el de la Edad del Hierro. La idea egipcia del Estado que hubiera podido hallar cabida en esa sucesión de imperios, de hecho desapareció con el Reino Nuevo, y no tenía directamente nada que ver con la nueva idea de imperio que se extendió en el primer milenio desde Asiria.

Pero una fórmula como la de la «pérdida de la idea del Estado» (Brunner) no acierta a comprender los hechos. Al final del Reino Nuevo, el Estado Egipcio no sólo no se ha hundido, sino que tiene para más de mil años –hasta su incorporación al Imperio Romano–, y su cultura seguirá existiendo mucho más de lo que sin la idea de Estado le habría sido posible. Puede incluso afirmarse que la supervivencia del Estado en las complicadas circunstancias impuestas por los sucesivos dominios extranjeros sólo fue posible merced sobre todo a esta poderosa idea del Estado. Los libios, los etíopes, los persas y, finalmente, la casa macedonia de los lágidas hicieron suya esta idea del Estado, y ello les permitió legitimarse como faraones egipcios. En la época romana, el Estado egipcio existía ya sólo como idea, y no como realidad, pero esa idea era tan vigorosa, que los propios emperadores romanos no pudieron exhibir su condición sino a la manera de los faraones. Es indudable que el imperio romano asimiló mucho de esta idea en la conformación de su propia ideología, traspasándola a través de la Iglesia Católica a la teología política de Occidente.

Es instructivo repetir aquí un juego de la imaginación que ya realizamos a propósito del final del Reino Antiguo. ¿Qué aspecto tendría la cultura faraónica si se hubiera hundido junto con el Reino Nuevo? Esta pregunta no es tan hipotética como en el caso del Reino Antiguo, porque muchas representaciones de la cultura egipcia de hecho terminan con el Reino Nuevo, dando la impresión de que el final del mismo conllevó el de la cultura egipcia.

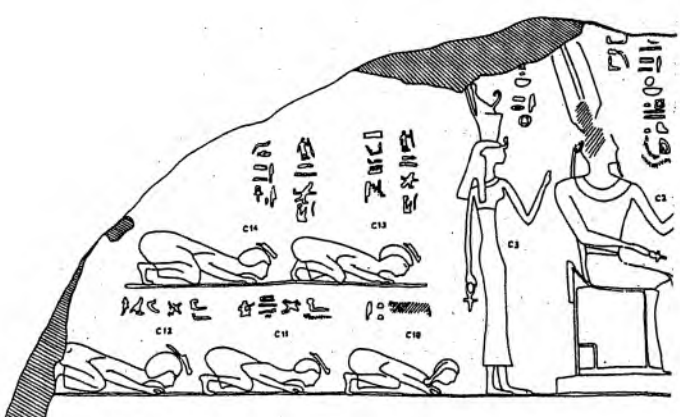
Sea cual sea la respuesta que demos a esta pregunta, una cosa es clara: la cultura egipcia nunca habría llegado a ser una parte constitutiva de nuestra propia tradición. Ella se introduce en ésta por dos vías: la de los autores de la antigüedad clásica y la de la Biblia. Los autores de la antigüedad clásica no habrían encontrado ya a la cultura egipcia como una cultura viva y, como los autores árabes de la Edad Media y los viajeros europeos de la Edad Moderna, únicamente nos habrían podido informar de sus ruinas. Pero en realidad nos informan de mucho más: nos transmiten no sólo la imagen que ellos se han formado de Egipto a través de las huellas, sino también de la imagen que los propios egipcios proyectaban sobre ellos en el orden tanto de los mensajes como de los recuerdos de su propia cultura, esto es: la autoimagen egipcia de la Época Baja. La imagen transmitida de esta manera a la tradición occidental fue fecundísima para ésta.

Tampoco la Biblia nos habría transmitido alguna huella de la cultura faraónica si Egipto se hubiera hundido en el siglo XI. Es cierto que la información del Éxodo se basa en la experiencia real de una estancia en Egipto y una salida posterior, pero estas experiencias no las tuvieron los hebreos, sino los hicsos, cuyas tradiciones heredaron los hebreos. Israel elevó estas tradiciones al rango de un pasado propio y normativo y las hizo objeto de su recuerdo cultural, cuando el pueblo necesitó este pasado por razones de su situación presente. Pero este presente no fue, con toda seguridad, anterior a la aparición de los primeros profetas. Por eso, la plasmación literaria de la historia de José, del Éxodo y de las demás referencias a Egipto que hallamos en la Biblia está determinada por el Egipto de la Época Baja, y no por el Egipto de la Edad del Bronce, en el que la tradición sitúa el Éxodo. Y es esta concreción y especificación la que da a los textos bíblicos, sobre todo a la historia de José (Gén.37-50), toda su fuerza.

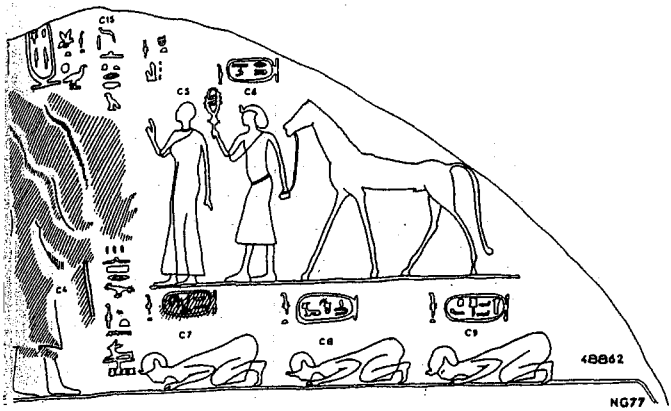
Estas reflexiones no son del todo ociosas. Nos hacen ver que no podemos ocuparnos con el antiguo Egipto desde un interés puramente anticuario, sino también buscando en él nuestro pasado más lejano, al que hemos estado ligados por lazos muy fuertes, aunque a menudo ocultos, a lo largo de los siglos. Esta dimensión de nuestro interés por la antigua cultura egipcia existe porque esta cultura no se hundió con el Reino Nuevo.

PARTE QUINTA

Teocracia, poliarquía y arcaísmo



Estela triunfal de Piye (Pianki), frontispicio
(Fuente: N.Chr. Grimal, *La stèle triomphale de Pi(ʿankh)y au musée du Caire*, 1981, lám. v)


C15
C5
C6
C4
C7
C8
C9
48862
NG77

1. TANIS Y TEBAS: LA ÉPOCA DE LA DIVISIÓN

División del gobierno, desdiferenciación de los poderes

Con el fin del Reino Nuevo empieza una época agitada y plagada de tensiones para la que se ha generalizado la denominación de «Tercer Período Intermedio». Este «Tercer Período Intermedio» se distingue en muchos puntos esenciales de los dos precendentes, por lo que hay que preguntarse si la expresión «período intermedio» es aquí apropiada. Uno de esos puntos es su duración: se trata de un período de más de cuatrocientos años. Otro punto, relacionado con el primero, es el funcionamiento sin fricciones de modelos políticos nuevos, la ausencia de experiencias caóticas como las epigráficamente consignadas en los mensajes y recuerdos de los dos primeros períodos intermedios. Éstas no faltan del todo, pero se concentran en la segunda etapa de ese período, por lo que conviene distinguir aquí al menos dos períodos. El primero (*ca.* 1080-820 a.C.) es el período de Tanis y Tebas, el de la división en norte y sur, de un dualismo ciertamente cargado de tensiones, pero siempre políticamente equilibrado. El segundo período (*ca.* 820-650 a.C.) es el de la poliarquía libia, en su última etapa (725-650 a.C.) primero asociada, y luego integrada en el reino de Kush, por lo que ya no se le puede considerar un período intermedio. El período de la poliarquía libia se destaca en el Tercer Período Intermedio como una época con significado propio porque quedó en la memoria cultural de Egipto como

una situación especial. Heródoto lo caracteriza como el de la «dodecarquía», o gobierno de los doce: «Tras la liberación de Egipto (de los asirios, J.A.) y el gobierno del sacerdote de Hefaistos («Sethos»), los egipcios –que no pueden vivir sin un rey– dividen Egipto en doce partes gobernadas por doce reyes. Éstos emparentaron entre ellos e hicieron un pacto, pues no querían que nadie destronara a nadie ni se apoderara de sus tierras» (II, 147).

En este período se desarrolla un ciclo de novelas recogido en papiros demóticos de la época grecorromana (el *Ciclo de Petubastis*). Se trata del único ensayo de género heroico hecho en la literatura egipcia, cuyo lejano parecido con la *Ilíada* resulta de influencias literarias, y en cualquier caso de afinidades de género. La época de la poliarquía libia vive en estos recuerdos como una edad feudal y heroica. Más aún: hasta la novela de tema egipcio más influyente de la Edad Moderna se desarrolla en una especie de tercer período intermedio. Jean Terrasson hace vivir a los personajes de su novela *Séthos* (1731) en un Egipto dividido en cuatro reinos: Tanis, Menfis, Tinis y Tebas. Lo cual se aproxima asombrosamente, aunque sea de forma más bien casual, a la realidad de las dinastías XXII-XXIV. Junto a Tanis y Tebas habría que nombrar aquí a Sais (reino al que pertenecía Menfis) y Hermópolis. Todos los reyes están más o menos cercanamente emparentados unos con otros, pero se hacen mutuamente la guerra. Podemos comparar esta imagen de recuerdo con una representación de aquella época que tiene carácter de «mensaje». Se trata de una representación de la poliarquía libia vista desde el reino de Kush: la estela triunfal de Piye (o Pianki), que este gobernante de Napata erigió después de una campaña exitosa en Egipto, y que nos muestra una instantánea contemporánea aceptablemente precisa, aunque, por supuesto, «semánticamente preparada», de la situación hacia 730 a.C., que se corresponde asombrosamente con las imágenes del recuerdo de esa época. Por este motivo distinguiremos aquí entre dos épocas con perfiles históricos y semánticos propios, y sólo las uniremos en razón de la conveniencia de una clasificación más fácil dentro de la época designada con el término, que en realidad nada nos dice, de Tercer Período Intermedio.

En el año 19 de Ramsés XI (*ca.* 1080 a.C.), un tal Herihor, de cuyo origen nada se sabe y cuya persona reunía los títulos de sacerdote de Amón, visir y generalísimo, adopta una especie de dignidad

regia mientras escribe su nombre (con el título de sumo sacerdote incluido) en volutas, se da el título de rey e introduce un nuevo cómputo anual que comienza con el año 1, aunque no de su propio reinado, sino de una era de «renacimiento». Estos tres pasos –la introducción de una nueva cronología, la adopción de la dignidad regia y la acumulación de cargos– son igualmente revolucionarios. Suponen una ruptura total con la tradición, pero no más que una ruptura pasajera, pues una vez consumada ésta y consolidado el nuevo orden, estos pasos en buena parte se desandan. Sólo revelan una situación transicional y excepcional.

Después de Amenemhat I (1991 a.C.) y Seti I (1295 a.C.), un gobernante utiliza por tercera vez en la historia de Egipto la expresión «repetición del nacimiento» para anunciar su reinado como el principio de una nueva era. Este paso se salía de lo rutinario, y equivalía a la declaración de un estado de excepción. Normalmente, el interés en la continuidad era más fuerte que la voluntad de ruptura y renovación. Quien presentaba su ascenso como el inicio de un renacimiento dejaba claro que la continuidad estaba rota. Amenemhat I usó esta expresión para proclamar el fin de lo que fue el Primer Período Intemedio, y Seti I el del período de Amarna. El nombre «repetición del nacimiento», que Herihor dio a la nueva era, no anuncia la vuelta a una antigüedad acabada, sino la nueva época como tal, la ruptura con lo anterior. La propia cultura de esta época permite reconocer una clara ruptura con las tradiciones del período ramésida, no apreciándose ningún regreso a las formas de algún pasado concreto. Es sorprendente el escaso uso que este período hace de formas y contenidos del pasado. De ahí que no se le haya contado entre los «renacimientos» de la historia cultural[1], y sí entre los virajes o períodos de profundas transformaciones de la historia de Egipto[2].

1 *Cfr.* Salvatore Settis, «Verbreitung und Wiederverwendung antiker Modelle», en H. Beck y K. Hengevoss-Dürkop (eds.), *Studien zur Geschichte der Europäischen Skulptur im 12./13. Jahrhundert* (Schriften des Liebighauses), Frankfurt/Main, 1994, 351-366.

2 Ver, de la literatura importante sobre este período, especialmente E. Meyer, *Gottesstaat, Militärherrschaft und Ständewesen in Ägypten (Zur Geschichte der 21. und 22. Dynastie)*, SPAW (phil.-hist. Klasse), Berlín, 1928; H. Kees, *Herihor und die Errichtung des thebanischen Gottesstaats*, NAWG, 1936; del mismo autor, *Die Hohenpriester des Amun von Karnak von Herihor zum Ende der Äthiopenzeit*, Leiden, 1964; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (100-650 BC)*, Warminster, 1973; M. Römer, *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reichs. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen*, ÄAT 21, Wiesbaden, 1994.

De todas las medidas con las que Herihor lleva a cabo la ruptura con el pasado y con el sistema de los ramésidas, quizá sea la introducción de una nueva cronología la más importante y significativa. Esta medida nos aclara lo que verdaderamente significaba contar los años por reinados. El rey egipcio era el soberano del tiempo social, es decir, del tiempo como dimensión social en la que la totalidad de las acciones, planes y recuerdos está organizada en un sistema de coordenadas de simultaneidad, anterioridad y posterioridad. Todos los plazos y términos, vencimientos y obligaciones se fijan según este tiempo, que el rey domina igual que espacialmente domina un territorio. Con esta comparación evoco, no sin intención, el *Kol Nidre*, la oración judía en Jom Kippur con la que «todos los juramentos y compromisos» quedan suspendidos. Esta oración se cuenta entre las proclamaciones de la «corrección»[3] teocrática del tiempo social que Dios hace como señor soberano cuando un gobernante oriental sucede a otro. Con el advenimiento de un nuevo gobernante empezaba en Oriente una nueva época en la que reinarían la concordia, la abundancia y la prosperidad. El nuevo gobernante «hacía justicia» (*misharum shakanum*, como reza la fórmula babilonia; en eg. *shpr m3ʿt*) conmutando penas, suspendiendo obligaciones, anulando deudas etc., que eran menos actos de compasión que de restitución, y esta misma soberanía renovadora, fundadora e impulsora de una nueva época, era trasladada en la teocracia judía a Dios[4]. En esta dirección hay que buscar el significado de la fórmula con que Herihor introduce su propia cronología, desmarcándose así del tiempo establecido por Ramsés XI, incluidos todos los compromisos temporalmente fijados. Con esta secesión, todas las relaciones políticas del mandatario tebano con su soberano dejan de ser en Tanis relaciones interiores y se convierten en relaciones exteriores[5].

Ello en modo alguno implica que tales relaciones sean hostiles, sino todo lo contrario. No se trata de una rebelión, sino de una especie de

3 V. al respecto mi estudio *Politische Theologie zwischen Israel und Ägypten*, C.F.v. Siemens-Stiftung, Reihe Themen 52, Múnich, 1992.

4 A los decretos mesopotámicos de liberación con motivo de las sucesiones (*anduraru* = hebr. *deror*) corresponden en Egipto las proclamaciones de liberación con ocasión de las fiestas de Sed, tal como se conservan, bajo Amenofis III, en Soleb, y más tarde, bajo Osorkon II (en copia textual de la inscripción de Soleb), en Bubastis (Kitchen, 321).

5 *Cfr.* David O'Connor en B.G. Trigger / B.J. Kemp / D. O'Connor / A.B. Lloyd, *Ancient Egypt. A Social History*, Cambridge, 1983, 239 [ed. cast.: *Historia del Antiguo Egipto*, Editorial Crítica, 1985].

«concordato»[6]. Precisamente en esto había consistido la lección histórica capital que Egipto había aprendido durante el Reino Nuevo: el reconocimiento de que el mundo ordenado no termina en los límites de Egipto, sino que fuera del territorio de soberanía egipcia hay también un orden al que es necesario adaptarse de la forma más efectiva y ventajosa posible. La guerra no tenía por qué ser siempre la forma más ventajosa de tal adaptación El arte de la política exterior consistía en encontrar las fórmulas en cada caso más ventajosas, y los egipcios habían llevado este arte tan lejos, que ahora, en esta situación del año 19 de Ramsés XI, les pareció a los tebanos, y posiblemente también a los tanitas, lo más ventajoso aplicarlo a las circunstancias interiores y domeñar el caos interior mediante la introducción de orden exterior.

Con el inicio de una nueva era trazó Herihor un límite hacia fuera. Con la acumulación, hasta entonces única, de cargos sobre su persona suprimió en cambio límites internos. Las dos medidas, la de la diferenciación (hacia fuera) y la desdiferenciación (hacia dentro), se condicionan mutuamente, y ambas son en igual medida revolucionarias. Hasta entonces, el orden se basaba en una estricta separación entre reinado y administración. Era de todo punto impensable que un rey fuese a la vez visir, sumo sacerdote y general. No sólo delegaba el rey estas funciones en los funcionarios; también en la esfera de los altos funcionarios estaban estas funciones siempre cuidadosamente separadas. Por regla general, ni siquiera se asignaban a miembros de la dinastía reinante; en todo caso, el cargo de general, que por primera vez asciende en el Reino Nuevo al rango de jefatura suprema de su departamento, era tradicionalmente ocupado en la época ramésida por el príncipe heredero[7]. Para el cargo de visir, o de los dos visires, el del norte y el del sur, así como para el de sumo sacerdote de Amón y superior de todos los sacerdotes, se reclutaban hombres de otras familias. Esta estructura tradicional del reparto interior de poderes fue suprimida por Herihor, y este paso fue hacia dentro tan revolucionario como hacia fuera la proclamación de una nueva[8].

6 Esta expresión la emplea David O'Connor en su excelente análisis de las circunstancias políticas de la dinastía XXI en Trigger *et al.*, *Ancient Egypt*, 232.

7 Andrea Gnirs, *Militär und Staat*, tesis doct., Heidelberg, 2.ª Parte, Secc. B, cap. II.

8 En el año 2 de la nueva era existió al parecer un visir llamado Nebmarenakt. O Herihor abdicó entonces de su visirato (Kees, 12) o, lo que parece más probable, añadió el cargo de visir a los que ya ostentaba después de apartar a Nebmarenakt del suyo (Kitchen, 248, n. 31).

Con este paso definió Herihor un nuevo papel político que podría denominarse, en el sentido técnico, axiológicamente neutral de la palabra, como el de dictador o «tirano». Pero, a diferencia de los tiranos y dictadores posteriores, no legitimó este papel «hacia abajo», con medidas sociales y la obtención de un amplio respaldo popular, sino «hacia arriba», mediante una construcción radicalmente teocrática.

La combinación de cargos de Herihor recuerda a la de Horemheb, que, como él, ascendió de jefe del ejército a regente y sucesor al trono («príncipe heredero del país entero»), y finalmente a rey[9]. También la posición de Horemheb se puede comparar a la de un dictador[10]. Ésta se debe a una suerte de estado de excepción resultante de la grave crisis producida al final del período de Amarna. La crisis producida al final del Reino Nuevo condujo de idéntica manera al país a una situación de penuria que suscitó la demanda de medidas dictatoriales.

No es difícil averiguar en qué consistió esta crisis y cuál era la ventaja de la solución dictatorial. El gobierno de los ramésidas se había deteriorado por su incapacidad para gobernar, es decir, para controlar y administrar, el reino de Tanis. Nuevamente se trataba esta vez –y las fuentes lo indican aún más claramente que al final del Reino Antiguo– de una típica «crisis de penetración y distribución». La infraestructura necesaria para que la economía de aprovisionamiento funcionara, había quedado destruida. Las entregas no llegaban a los almacenes estatales, y el abastecimiento desde los mismos no llegaba a su destino. La circulación de entradas y salidas desde los almacenes padecía las sustracciones de funcionarios corruptos y grupos locales de interesados. Las consecuencias fueron el hambre, las huelgas, las protestas y los procesos. El gobierno, que ya no podía confiar en sus funcionarios, quiso intervenir con «encargados especiales» nombrados *ad hoc*, lo que no hizo sino agravar aún más el caos, porque estos cortesanos –frecuentemente extranjeros– contrariaban la planificación de los funcionarios haciendo uso de competencias poco claras[11]. Junto con la infraestructura desapareció el clima de confianza, de solidari-

9 *Cfr.* para una comparación Herihor/Horemheb, M. Römer, *Gottes- und Priesterherrschaft*, 38.

10 A. Gnirs, *Militär und Staat*, Parte I, Secc.A.

11 Sobre la crónica escandalosa del los últimos tiempos de la época ramésida, *cfr.* Pascal Vernus, *Affaires et scandales sous Ramsès. La crise des valeurs dans l'Egypte du Nouvel Empire*, París, 1993.

dad y de lealtad que había determinado el espíritu de la burocracia egipcia, y sin el cual ésta no funcionaba. Egipto había dejado de ser gobernable desde un único punto. Y en esta situación sólo había una salida: concentrar competencias en una sola mano, pero limitando su alcance, es decir: dividir el país en territorios controlables.

También de este período poseemos una «descripción del caos» literaria que ilustra la situación de crisis vista con los ojos de un afectado. Se trata de un hombre que es expulsado de su tierra y vive en territorio extranjero. También Sinuhé tuvo que cruzar la frontera del país intentando escapar del control estatal. Su experiencia de lo extranjero empezó para él cuando se halló fuera de Egipto. En el Reino Nuevo tardío, o en el Tercer Período Intermedio, alguien se encuentra ya en el extranjero cuando abandona su ciudad. Este drástico cambio en la estructura de la pertenencia y en la coherencia política del país se aprecia claramente en la *Carta literaria de Moscú* (pap. Pushkin 127)[12]. Se trata de una obra literaria que adopta la forma de obra de carácter práctico para considerar la situación de los tiempos desde un ángulo en extremo subjetivo. En la *Carta literaria de Moscú*, el yo narrador es el de un alto funcionario que dispone de barco, carro y servidor propios y está próximo a la corte. Después de que le han robado todos sus bienes en un asalto o una revuelta, ha perdido su puesto y ha sido expulsado de su ciudad, vaga sin rumbo por Egipto. Cada vez que consigue entablar relaciones sociales, éstas se rompen en cuanto se descubre la posición que antes ocupaba:

> Me hallaba en una ciudad que no era la mía,
> en una población que no conocía,
> como un extraño en ella.
> No tenía a mis antiguos compañeros.
> Los que quise hacer mis nuevos amigos,
> estuvieron un tiempo junto a mí,
> mas luego se alejaron de mí.
> A causa de lo que yo fui me volvían la espalda a mí y a mis necesidades[13].

12 R.A. Caminos, *A Tale of Woe*, Oxford, 1977. La *editio princeps* de M.A. Korostovtev apareció en ruso, Moscú, 1961.

13 P. Moscú 127, 3, 7-9, ed. de Caminos, *A Tale of Woe*, 38-40, pl. 8. Sobre la desconfianza hacia el caminante solitario remite Caminos a las observaciones de W. Ward, *Orientalia* N.S. 31, 1962, 405 s.

El lugar al que se refiere está sometido al régimen intimidatorio de un tirano local que hace la vida imposible a los ciudadanos con tributos abusivos y mediciones falsas. Ya no existe un derecho común en Egipto: cada alcalde de aldea campa por sus respetos:

> El señor fue injusto conmigo en la *qenbet*:
> «Me causó males en mi ciudad!».
> Sus tributos pesaban sobre mí más de lo que nadie puede imaginar.
> Muchos hubo exprimidos por ellos y prendidos por él y sus esbirros.
> Él me dejó también con las manos vacías del grano que otros me habían dado cuando estuvo ausente.
> (La gente dice de sus medidas para el grano): «¡Qué malo es el carpintero que las ha hecho!
> ¡Un saco se convierte en saco y medio!».
> Por Atum, el único, que él saqueaba a la gente[14].

Pero la experiencia más amarga es la conciencia de que nadie le echa de menos. En esa situación de total disolución de todas las redes sociales, uno puede incluso caer desde las posiciones más altas sin que ello a nadie le preocupe. Igual que el *Desesperado*, nuestro personaje ve en la tumba un lugar de resocialización en otra comunidad:

> Si hubiera habido una noticia que consolara mi corazón
> cuando llegó la desgracia.
> Pero nunca hubo una comunicación de mi estado
> durante toda mi peregrinación.
> Si huesos y carne quedan abandonados al borde del desierto,
> ¿quién les dará sepultura?
> Ningún mensaje hubo de interés por mí.
> Mira, ni los muertos ni los vivos se preocuparon por mis aflicciones.
> ¿Qué significarán mis sufrimientos cuando el tiempo haya pasado,
> y esté en el reino de los muertos y con la mirada en lo horizóntico?[15].

14 P. Moscú 127, 4, 13-15.
15 P. Moscú 127, 3, 9-13, Caminos, 40-43.

La *Carta literaria de Moscú* es una descripción de un caos. Trata los temas clásicos: hambre, violencia, arbitrariedad, recaudación local y aumentada de tributos, ruina de las relaciones entre los hombres, soledad, disolución de la red y la memoria sociales y vana esperanza en la intervención de una instancia superior, a la que sólo cabe referirse como «él».

Al final del Reino Nuevo, y en el Tercer Período Intermedio, Egipto se convierte de Estado territorial en una federación multicéntrica de pequeños Estados. Las ciudades son fortificadas o construyen ciudadelas donde los ciudadanos puedan refugiarse en caso de peligro. El campo abierto ya no ofrece seguridad. El-Hibe, la localidad en la que será encontrado nuestro papiro, es una de las fortalezas que marcan la frontera del Estado divino al norte. El Estado ya no ofrece protección frente a disturbios y asaltos, como asegura este texto. Los centros locales deben arreglárselas ellos solos.

También las medidas de Herihor sugieren una suerte de estado de excepción. Pretendían sobre todo romper con el pasado para permitir la creación de un nuevo orden. En cuanto este orden se consolidó, las más extremas de ellas quedaron anuladas. En el año 7 se abandonó el nuevo cómputo de los años. Pero eso no significa que se hubiera vuelto al antiguo orden, sino más bien que el nuevo orden se había hecho lo suficiente firme, con lo que la reintroducción del cómputo unificado, sin duda más práctico, por los años de reinado de la casa reinante en Tanis ya no cuestionaba la autonomía del soberano tebano.

Entre tanto se había producido en el norte un cambio similar al del sur que ratificaba definitivamente el nuevo orden y hacía superfluas las medidas temporales de excepción. Allí sube al trono un hombre aún demasiado joven llamado *Nsw-Bȝ-nb-ḏd* o Smendes (en la forma grecizada por Manetón), cuyo origen, como el de Herihor, es oscuro, y cuyas relaciones con el soberano tebano son en tal grado amistosas, que cabe sospechar que ese joven podría ser el hijo de Herihor[16]. Sobre el caracter amistoso de esta relación nos ilustra de una forma muy gráfica una fuente literaria: el relato del viaje de Wenamón. Éste se halla en un papiro que fue adquirido junto con la *Carta literaria de Moscú*, y del que se dice fue encontrado en El-Hibebh, la fortaleza que marca la frontera entre los territorios del

16 Wente, *JNES* 26, 174.

norte y del sur[17]. Igual que la *Carta literaria de Moscú*, el texto adopta exteriormente una forma no literaria: la de un informe semejante a un acta administrativa burocrática. El relato ilustra la situación histórica en el año 5 del renacimiento, es decir, en el año 24 de Ramsés XI. Wenamón es enviado por Herihor a Biblos con la misión de adquirir madera para la barca sagrada de Amón. Aquí se da gran valor a la autorización de esta misión. La orden de cumplirla ha partido en realidad del propio dios Amón, y el relato muestra un punto de apariencia satírica: desde el lado tebano, el status divino del que la ha ordenado es más que suficiente para que la misión se cumpla, y Wenamón, en lugar de valiosos regalos y de una escolta militar, que era lo corriente en estos casos, parte provisto únicamente de una «recompensa divina» ofrecida en recomendaciones escritas y una estatua portátil de Amón. Su primera estación es Tanis, donde Smendes y Tanutamón, que aún no eran rey y reina, aunque ya eran los «fundamentos que Amón ha puesto al norte de este país», apoyan su misión y le equipan al menos con lo más necesario. Ambos le siguen el juego. El príncipe de Biblos, en cambio, no está conforme con la nueva forma simbólica de pago, es decir, la recompensa divina. Wenamón le propone regalar la madera al dios Amón, eternizar este regalo en una estela y rogar al dios que, en recompensa por ello, le conceda 50 años más de vida. Pero el príncipe le presenta al egipcio la cuenta de lo que en otras ocasiones se había pagado en plata por la madera para la barca de Amón.

> Me trajo documentos de tiempos de sus antepasados y me hizo leerlas. 1.000 debos de plata era el total consignado en sus documentos...
>
> ¿Qué clase de misión es la tuya, que te han enviado sin ninguna provisión?
>
> Le dije: eso no es verdad. Mi misión no carece de provisión. No hay ningún barco en el Nilo que no sea de Amón. A él le pertenece también el mar. Suyo es el Líbano, del que tú piensas que «me pertenece a mí». «Sí», dijo Amón Re a Herihor, a mi señor, que me ha enviado. Y mi señor me entregó esta magnífica imagen del dios...

17 Pap. Pushkin 120, ed. de Golenishchev, *Papyrus hiératique de la collection W. Golénischeff contenant la description du voyage de l'Egyptien Ounou-Amon en Phénicie, Recueil des Travaux* 21, 1899, 74-102. H. Goedicke, *The Report of Wenamun*, Baltimore, 1975.

> Tú dices que los reyes anteriores habrían enviado plata y oro —si hubieran podido enviar vida y salud, no habrían enviado tales cosas...—. ¡Pero Amón-Re es el señor de la vida y la salud! También era el señor de tus antepasados. Ellos se pasaron la vida haciéndole ofrendas. ¡Y tú también, pues tú eres un servidor de Amón! Si dices «sí» a Amón y cumples su encargo, te encontrarás sano, feliz y afortunado mientras vivas, y así te verá tu país y todo tu pueblo. ¡No pidas para ti otra cosa de Amón-Re, el rey de los dioses![18].

Wenamón le propone luego enviar un mensajero a Tanis para que traiga el dinero necesario. Así se hace, y cuando el mensajero vuelve meses más tarde, el príncipe de Biblos ordena cortar la madera y depositarla en la orilla. Wenamón hace al príncipe otra proposición más en la despedida:

> ¿No te alegraría hacerte construir una estela en la que pudieras decir: «Amón-Re, el rey de los dioses, me ha enviado a su mensajero Amón-del-camino, junto con Wenamón, su mensajero humano, para retirar la madera destinada a la grande y sublime barca de Amón. Yo la corté, yo la transporté y yo pagué a mis obreros, los barcos y la tripulación. Yo la hice llegar a Egipto para que Amón me concediera 50 años más de vida. Y así sucedió»? Y cuando en tiempos posteriores venga un mensajero y la lea y vea tu nombre en la estela, recibirás agua en el occidente según los dioses que allá se encuentren[19].

Aún no se sabe si este texto es una sátira literaria o un acta auténtica; la cuestión sigue hoy abierta. Pero, en todo caso, el texto revela el cambio mental, político y económico que distingue a la nueva era de la tradición del Reino Nuevo, y muestra a la vez lo conscientes que de este cambio eran los hombres de esa era. No sabemos si el autor se tomó en serio el intento de Herihor de conseguir lo que quería con el «pago» simbólico del oráculo de Amón o más bien quiso ridiculizar a Herihor, pero, sea como fuere, nos muestra de una manera bien significativa cuál era el estilo de gobierno de la dinastía XXI. El propio Herihor plasmó en una inscripción, desgraciadamente muy deteriorada, un oráculo de Amón que le prometía 20 años más de vida.

18 Wenamun 2,8-34.
19 Wenamun 2,54-60.

Hasta qué punto los egipcios «creían» en este oráculo, mediante el cual Herihor representaba no sólo sus medidas políticas, sino cualquier asunto, incluso los fenómenos más triviales, como manifestaciones de la voluntad del dios Amón —el verdadero rey—, siempre lo ignoraremos. Herihor llegó a vivir un poco más del tiempo de vida que le concedió el oráculo. El relato de Wenamón pone de manifiesto que sus contemporáneos tebanos veían la forma de gobierno teocrática de la dinastía XXI como una curiosidad que se hallaba en contradicción con la tradición, y que profanos como el príncipe de Biblos, muy difícilmente, si alguna vez lo hacían, podían aceptarla.

Aunque el nuevo cómputo fue abandonado en el año 7 de la nueva era (presumiblemente el de la muerte de Herihor), en política exterior se impuso la separación de las esferas de poder, y en política interior la desdiferenciación del poder del gobierno, y otras dinastías locales siguieron el ejemplo tebano al asumir sus miembros las funciones del sacerdocio, la jefatura militar y la administración civil. El sucesor de Smendes en Tanis, Psusennes I, también se nombró sumo sacerdote de Amón, con lo que el reino del norte y el del sur ya no se complementaban como el poder temporal y el poder espiritual, sino que se situaban perfectamente paralelos uno junto a otro. También en la cúspide de los principados que surgieron en la segunda etapa del Tercer Período Intermedio, la de la «poliarquía libia», en Heracleópolis, Mednes, Athribis, Sais y otros lugares había siempre un príncipe que reunía en su persona los cargos de sumo sacerdote del dios de la ciudad correspondiente, comandante del ejército y jefe de la administración[20]. Había nacido una nueva forma de organización política. En lugar de diferenciación funcional bajo un gobierno único, ahora había diferenciación gubernamental con unificación funcional. Este desarrollo se produce bajo formas de política exterior amistosa, totalmente dispuesta a la alianza y la asistencia, y, por ende, al mayor refuerzo posible de los lazos exteriores. El medio, el «cemento» de esta conexión era el parentesco —el matrimonio político o la ocupación de los puestos más importantes por miembros de la familia—. Prácticamente todas las casas reinantes estaban cercanamente emparentadas o entroncadas[21]. En lugar del monopolio de la

20 J. Yoyotte, «Les Principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne», en *Mélanges Maspéro*, 1:4, El Cairo, 1961, 121-181.

21 Vease al respecto los árboles genealógicos en Trigger *et alii*, *Ancient Egypt*, p. 236 s.

violencia, que había definido al Estado egipcio, había ahora sistemas de alianzas mediante las cuales los Estados particulares, poseedores cada uno de su propio ejército, se protegían unos de otros. En lugar del monopolio tributario, tributaciones particulares. En lugar del principio del mérito burocrático, que hasta entonces había determinado, al menos en teoría, la ocupación de los puestos, el principio aristocrático del linaje.

Esta feudalización de la burocracia egipcia sin duda guarda relación con los libios, que ahora ocupaban los puestos superiores. Sus tribus estaban naturalmente organizadas sobre la base del parentesco, y este principio quedó impreso en las estructuras burocráticas tradicionales de la administración egipcia. Pero el parentesco no era solamente el medio más importante de interconexión horizontal, sino también principio de inclusión y legitimación en sentido vertical. El origen y el linaje determinaban la posición social.

Casi todas las sociedades conocidas del mundo antiguo y medieval —la israelita, la griega, la romana, la bizantina, la europea— estuvieron estructuradas de modo preferentemente genealógico, por lo que la novedad y la improbabilidad histórica de este paradigma en la sociedad egipcia es fácilmente subestimado. En realidad hubo aquí un profundo cambio de paradigma. El paradigma genealógico ya no valía sólo en el plano superior de las casas reinantes, sino también en los planos subordinados de las funciones locales sacerdotales y administrativas. Origen y parentesco lo eran todo. Para quien ocupaba un puesto era importante presentarse como hijo de un «NN de idéntico título, hijo de un NN de idéntico título», etc., etc., y la mayor bendición de los dioses era poder heredar un puesto de «hijo a hijo» (*w' z3 w'*: «uno, hijo del otro»), lo que produjo algunos árboles genealógicos increíblemente frondosos, que ocupaban varios siglos, de sucesores en un cargo. La necesidad de inclusión genealógica era tanto mayor por cuanto que las demás formas legitimadoras de inclusión en un sector social habían desaparecido. Los «mensajes» genealógicos de esta época sugieren más claramente que todos los demás la desaparición de los parámetros ordenadores tradicionales que antes habían estructurado el espacio social. En los tiempos en que funcionaba el gobierno monárquico central, la cualificación especializada, que se adquiría y demostraba en un sistema de formación centralmente regulado, era la que decidía, al menos en teoría, quién ocupaba los puestos. Cuando este sistema de reclutamiento

según cualificación y eficacia perdió vigencia, quedaba el criterio del origen para no dejar la ocupación de los puestos a merced del azar o del odioso derecho del más fuerte. El principio genealógico de la heredabilidad del cargo se impuso hasta tal punto en todos los dominios de la sociedad, que quinientos años después Heródoto creyó ver en Egipto un sistema de castas: «Los egipcios tienen siete castas diferentes. Una es la de los sacerdotes, la segunda, la de los guerreros; luego vienen los vaqueros, los porqueros, los buhoneros, los intérpretes y los barqueros» (II, 164).

Vemos aparecer aquí, por segunda vez después de más de 1.000 años, una nueva estructura de pertenencia social en el vacío dejado por una estructura tradicional esfumada. Tras el desmoronamiento del Reino Antiguo encontramos la estructura del patronato, con los nuevos roles sociales del magnate y el cliente y la ideología correspondiente de la lealtad, que luego dejaron su huella tanto en la imagen del reino posterior como en la de la piedad personal. Ahora encontramos, por una parte, la pertenencia genealógica a una cadena de padres y antecesores en el cargo, mas, por otra, también una relación gobernada por las ideas de la piedad personal con el dios tutelar de cada ciudad, la cual determina el lugar social del individuo y la forma de su arraigo y su seguridad.

Pero, en llamativo contraste con el primero y el segundo períodos intermedios, no se oyen en absoluto voces que se lamenten de la ruina de la unidad política del reino ni que hablen de «caos». Es evidente que esta vez nadie percibe la situación política como situación crítica o, menos aún, catastrófica. La diferencia con los anteriores períodos intermedios radica en la estructura de las conexiones que, en el dominio de la política exterior, trababan las distintas dinastías y principados en un orden común. La ventaja de este nuevo orden político tuvo que ser tan evidente, que la pérdida de la unidad política no se experimentaba como una pérdida de sentido.

La semántica de la acción social y política, antes orientada a la idea de Ma'at, se había desvanecido. Naturalmente, el «paradigma genealógico» no era suficiente para llenar el vacío así creado. Quizá podía dar fundamento a una nueva estructura de pertenencia, pero no era una idea normativa con fuerza suficiente para guiar la acción. Por otra parte, apenas encontramos en esta época gérmenes de una semántica feudal en torno a conceptos relativos al honor, el nombre familiar y el prestigio del linaje. Las ideas centrales de la nueva semántica cultural

provenían de una fuente distinta: la piedad personal y su teología de la voluntad. Evidentemente, donde mejor podían realizarse estas ideas era en el plano local, donde podían traducirse en estructuras administrativas de alcance limitado. Pues el dios de la piedad personal era el dios tutelar de la ciudad, y la forma de participar personalmente del sentido y de la vida religiosos era la fiesta de la ciudad.

El mismo proceso de regionalización y descentralización de la administración egipcia tenía también, y sobre todo, un lado práctico. Desintegrada la red global de distribución y aprovisionamiento del Estado, los sistemas locales de aprovisionamiento tuvieron que reemplazarla. Por eso vieron siempre los magnates locales en la desintegración del gobierno central la oportunidad de erigirse en gobernantes y legitimar su mando, localmente limitado, pero funcionalmente total, en su capacidad para asegurar el aprovisionamiento –y esto significa legitimarlo hacia abajo–. Seguramente esto no fue en el Tercer Período Intermedio muy distinto que en el primero. Por eso, el hecho de que en las inscripciones privadas de las dinastías XXII a XXVI aparezcan a menudo frases, e incluso largas citas, de inscripciones funerarias del Primer Período Intermedio, sobre todo de las tumbas de Siut, es todo menos fruto de un mero interés por el pasado. Había un sentimiento de afinidad con aquellos hombres de hace casi milenio y medio; se veían en ellos modelos, tanto literarios como sociales, para una situación comparable, tomándose su figura social como elemento de la propia autorrepresentación. Pero esto no vale particularmente para la dinastía XXI, es decir, para la verdadera época de transformación. En las inscripciones de dicha época, toda forma de autorrepresentación retrocede ante la realización radical de la idea teocrática.

La dinámica histórica del Tercer Período Intermedio viene determinada por el movimiento pendular entre dos modelos políticos: el tradicional «hipotáctico» («A») del gobierno faraónico, que prevé la unidad en el plano del gobierno y la diferenciación en el plano de las funciones, y el nuevo modelo «paratáctico» («B»), introducido por Herihor, que prevé una yuxtaposición en el plano del gobierno y la unidad en el plano de las funciones. El nuevo modelo adquiere su forma clásica bajo el tebano Pinudem I y el tanita Psusennes I. Pinudem es el sumo sacerdote de la dinastía XXI que más frecuente y claramente emplea los títulos regios, y Psusennes se da por su parte el título de sumo sacerdote de Amón. De ese modo queda cubierta toda

la parataxis política. El modelo funciona particularmente bien en este caso, pues los dos gobernantes emparentan mediante un matrimonio político (Pinudem se casa con una hija de Psusennes) y hacen una típica política de «seguridad común»[22]. Los modelos A y B dominarán como opciones políticas alternativas los siglos siguientes. Por eso podemos figurarnos que esta época de más de 300 años no fue una época de permanente división. Siempre hubo entonces gobernantes que quisieron el regreso al modelo A y que por algún tiempo lograron imponerlo. Uno de ellos fue, por ejemplo, Sheskonq I, fundador de la dinastía XXII, que puso fin a la autonomía de la ciudad divina tebana al prohibir la heredabilidad del puesto de sumo sacerdote y hacer valer la regla de que ese puesto debe siempre ocuparlo un hijo del rey reinante. No menos enérgicamente reaccionó más tarde Osorkon II después de que los sumos sacerdotes Sheskonq (hijo de Osorkon I) y su hijo Harsiese hubiesen adoptado el título de rey y logrado implantar con éxito el modelo B. Siempre hubo, pues, períodos de reinado que no fueron propiamente «períodos intermedios» y que incluso hicieron una política exterior agresiva. Sheskonq I figura, incluso en la propia Biblia, como saqueador del templo de Jerusalén. Pero tampoco en los períodos de fortaleza pudieron restablecerse los monopolios, definidores del Estado, de la violencia y la recaudación de tributos. Por otra parte, los períodos en que dominó el modelo B no se consideraron como períodos de desorden si la división paratáctica del poder era compensada con medidas generadoras de confianza.

Teocracia

El término «teocracia» procede de Flavio Josefo, quien lo acuñó para definir la constitución judía[23]. Este término hace referencia a la idea de la alianza con Dios: el pueblo elige a IHWH como rey, y IHWH elige a Israel como su pueblo. El poder gubernativo es ejercido repre-

22 Los dos gobernantes son grandes constructores de fortalezas, pero estas fotalezas no están enfrentadas entre sí, sino a una amenaza compartida en la que hay que ver intrusiones libias.

23 Contra Apionem 2, 157-198; *cfr.* H. Cancik, «Theokratie und Priesterherrschaft. Die mosaische Verfassung bei Flavius Josephus, c. Apionem 2, 157-198», en J. Taubes (ed.), *Theokratie*, Múnich, 1987, 65-77.

sentativamente por los sacerdotes, pero en acuerdo con Dios, el verdadero gobernante, cuya voluntad es averiguada en toda decisión importante mediante técnicas oraculares («urim y thummim»). En la medida en que los sacerdotes no se presentan como gobernantes (como en el caso de los hasmoneos), cabe denominar a esta forma «teocracia identitaria». El rasgo distintivo de esta teocracia identitaria es que quien gobierna es Dios mismo, quedando el puesto del gobernante desocupado. Los sacerdotes que ejercen *de facto* el poder se consideran servidores de Dios y receptores de sus órdenes.

Pero cuando el sacerdote representante de Dios aparece como gobernante, es mejor hablar de teocracia representativa. En el plano de la realidad histórica, las transiciones son fluidas, pues el poder ejercido de hecho siempre se acompaña de títulos, pero la distinción tiene su sentido en el plano teórico. En su forma clásica, la monarquía faraónica se basa en el principio de la teocracia representativa. En tanto que gobernante y no sacerdote, el faraón representa al dios en calidad de hijo suyo. Es vicario e imagen de su padre. Y él es a su vez representado por sus sacerdotes.

Cabe también hablar de teocracia identitaria respecto a las cuatro primeras dinastías de Egipto, pues en ellas el gobierno del faraón no se entendía como representación, al ser el faraón encarnación del dios. Pero la diferencia con la teocracia judía no puede considerarse extrema. Pues en ésta no es la posición del gobernante, sino la de Dios la que queda «desocupada». Quien gobierna no es imagen de Dios, sino que «es» Dios. El reinado faraónico en su forma clásica, representativa, nunca abandonó del todo el aspecto encarnatorio. Como hijo del dios, el faraón siempre era también, al mismo tiempo, encarnación de un dios. Pero el dios que se encarnaba en el faraón era siempre reducido al grado de un dios hijo. El faraón no encarnaba a Amón, a Re o a Ptah, sino a Horus, hijo de Osiris, y como tal era esencialmente un hijo.

Una forma mediadora entre la teocracia identitaria y la teocracia representativa era el modelo de la corresponsabilidad. En este caso, el faraón no encarna al dios como gobernante, mas tampoco lo representa: ambos gobiernan juntos como padre e hijo. Tal es el modelo de la religión de Amarna. Ajenatón escribía el nombre de su dios en anillos reales, y le daba el título de «mi padre» en el sentido de *senior* del reino. El monoteísmo equivalía aquí a monarquía, una monarquía ejercida conjuntamente por Atón y Ajenatón. Por eso suprimió Aje-

natón el cargo de sumo sacerdote como institución representativa. Él actuó *in persona* como sacerdote de su dios, no permitiendo que en esta función nadie le representara. Pero *de facto* reinó solo, pues no se conocen técnicas de averiguación de la voluntad de Atón.

El sistema que Herihor implantó en Tebas es el que más se aproxima al sistema judío. Es cierto que Herihor adopta el título de rey, pero rebaja el concepto de monarquía al rango sacerdotal. Conserva su título de sacerdote y hasta incluye el título de sumo sacerdote como prenombre en su titulatura. El título de rey no expresa su relación con el dios, sino con Ramsés XI. Significa solamente soberanía política en el sentido de independencia respecto del reino tanita, no una relación representativa con el reino divino. Ésta es una distinción importante que casi siempre queda en la sombra cuando se habla de las regalías de los sumos sacerdotes tebanos. Los sumos sacerdotes de la dinastía XXI representan como servidores, no como gobernantes, al gobierno del dios. Por eso hay que hablar aquí de teocracia identitaria.

La implantación de una teocracia identitaria en Egipto no obedeció, a mi juicio, a motivos políticos, sino religiosos. Ella transforma la teología de la voluntad en realidad política. Ramsés III fue ya muy lejos en esto. En sus himnos a Amón se presenta en el papel del «pobre» que ha puesto al dios «en su corazón» y le sirve fiel «en su agua». Sus oraciones y diálogos dedicados a Amón hablan el lenguaje de la piedad personal. Pero, por otra parte, Ramsés III se representa en sus inscripciones históricas con un *pathos* divino de un efecto punto menos que operístico. Seguramente habría sido el último al que se le hubiera ocurrido rebajar el rango de la monarquía. Que es justo lo que hace Herihor, que admite ciertas regalías, pero no la ampulosidad del concepto ramésida de la realeza. En el fondo él es el sacerdote, o el general, o el visir, y deja la autoridad del gobernante a Amón. Herihor instituye una teocracia identitaria para resolver la disonancia cognitiva que la monarquía ramésida había producido con su piedad y su patética autoexaltación. La visión del mundo, la idea de la divinidad y el concepto de la realeza ya no armonizan. Cabe imaginar que el paradigma ramésida de un reino divino páticamente exaltado se había agotado con el reconocimiento de la teología de la voluntad, y colapasado dentro de sus propias paradojas. Tomada en serio, la teología de la voluntad exigía un ejecutor obediente, no un representante encumbrado.

Y esto sólo funciona con una técnica universalmente aceptada de consulta o averiguación de la voluntad divina. A este fin son perfeccionadas las formas oraculares tradicionales de Egipto, ampliadas hasta la exageración a lo largo del período ramésida. La egipcia no es una cultura esencialmente divinatoria; ésta es una de sus diferencias más significativas con Mesopotamia. Hasta el Reino Nuevo no se desarrollan formas de adivinación por interpretación de signos. En el período ramésida se practica ya la adivinación a través de los sueños[24], los pájaros[25], los vientos y las estrellas[26]. La forma más antigua y extendida, la forma clásica también, de conocimiento de la voluntad divina es el oráculo, pero incluso de éste no hay testimonios anteriores al Reino Nuevo. Esto es menos asombroso de lo que quizá resulte al pronto[27]. Todos estos fenómenos se dan en el horizonte de una teología de la voluntad, la cual sólo aparece en el Reino Nuevo.

La palabra latina *oraculum*, de *os*, «boca», connota la idea de una declaración oral. Esto vale también para el *terminus technicus* egipcio *ḥr.tw*, «oráculo», que viene de la locución *dd.ḥr.tw*, «han hablado». Pero en Egipto el dios no habla, sino que manifiesta su voluntad mediante movimientos de su imagen en procesión, los cuales son entendidos como «declaraciones». Los oráculos se inscriben, pues, sólo en el contexto de las procesiones, es decir, de las fiestas. Los movimientos de la imagen de culto constituyen un código sumamente restringido que limita la manifestación del dios prácticamente al sí y al no, y como mucho a la elección entre varias alternativas que se le proponen en forma de candidatos o de documentos escritos. Es sorprendente cómo algo así no sólo funcionara durante siglos, sino que además prosperara y se ampliara sin cesar. La exagerada teoría del engaño sacerdotal[28] se puede perfectamente excluir de este contexto porque —como ha señalado principalmente M. Römer[29]— en

24 El papiro ramésida Chester Beatty III es un manual de interpretación de los sueños. *Cfr.* S. Sauneron, «Les songes et leur intérpretation dans l'Egypte ancienne», en *Sources Orientales* 2, 1959.

25 H. Brunner, «Vogelschau in Ägypten», en *GM* 25, 1977, 45-46.

26 H. Brunner, «Zeichendeutung aus Sternen und winden in Ägypten», en fs. Elliger, 1973, reimp. en *Das Hörende Herz*, 1988, 224-229.

27 *Cfr.* J. Černy, «Egyptian Oracles», en R.A. Parker, *A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum (Papyrus Brooklyn 47.218.3)*, Providence, 1962, 35.

28 H. Bonnet, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, 800s. H.M. Schenke, *Die Orakel im Alten ägypten*, tesis doctoral, Berlín, 1960, 175.

29 M. Römer, *Gottes- und Priesterherrschaft*, 135 ss.

muchos oráculos los propios asistentes eran sacerdotes. El oráculo era una especie de teatro, pero esto no significa que fuera un acto ilusionista. El oráculo hay que entenderlo como un acto público simbólico. Éste se desarrolla de una manera espontánea y convincente en el marco de la cultura festiva egipcia, igual que la piedad personal y la teología de la voluntad que todos los que la viven vinculan a la fiesta. La fiesta, que nadie llamará hoy acto ilusionista, es una escenificación de la presencia del dios, y el oráculo es desde su origen parte de este contexto escenificador. Más aún: la escenificación festiva de la presencia del dios se orienta en todos sus detalles al modelo regio[30]. La procesión es en sí un espectáculo teocrático, y el Estado divino tebano no es, en este respecto, sino una permanencia de la fiesta. La fiesta es la forma en que el dios, señor de la ciudad, inspecciona su dominio y ejerce su gobierno.

Una modalidad especialmente característica de la dinastía XXI son los decretos oraculares. Éstos son documentos escritos con garantías de protección de Amón para determinadas personas. Los decretos oraculares son tanto para vivos como para muertos. En el caso de los vivos, su función es la de un amuleto o un talismán. Protegen principalmente de desgracias, incluidas las consecuencias de la ira de otras divinidades. En el caso de los muertos, su función es la de una carta de recomendación a las autoridades del mundo inferior con órdenes terminantes de preservar la inmunidad del muerto. Ambas formas de regulación e influencia en dominios que escapan al control humano trascienden el ámbito de posibilidades de las acciones regias. El dios gobierna no sólo como rey, sino también como dios. La necesidad de seguridad de esa época pudo haber visto en la teocracia una importante ventaja.

En los decretos relativos al más allá, Amón se presenta con la más grandiosa titulatura de gobernante. Esta titulatura viene expresada en un eulógico estilo participial; también las inscripciones reales del período ramésida empiezan por lo regular con largas alabanzas del rey expresadas en construcciones participales que hacen relación de sus títulos y sus nombres en un largo himno[31]. Esta *eulogía* se inscribe

30 *Cfr.* al respecto y especialmente J. Černy, «Egyptian Oracles, 36 mit der Gegenüberstellung einer Sänftenprozession Haremhabs und einer Barkenprozession Amuns», en fig. 8.

31 *LÄ* II, 1975, 40-46 s. v. Eulogie.

en la tradición de los grandes himnos a Amón de la época ramésida tardía, de los cuales se conserva un convoluto de una copia de la dinastía XXII en el Museo de Berlín[32].

La primera parte del texto liga en locuciones siempre nuevas el aspecto del dios originario y origen de todo ser a las formas de sus obrar presente y eterno, el que mantiene el mundo como sol, luna y crecida del Nilo. El dios es el todo-uno del que todo surgió, el que todo lo comprende, el que está de múltiples formas presente en el mundo y a la vez permanece oculto e incognoscible; es el «Ba», es decir, el poder inmaterial-anímico que se materializa como mundo:

Este dios sublime, señor de todos los dioses,
Amón-Re, señor de Karnak, el primero de Tebas,
el augusto Ba, que surgió al principio,
el gran dios que vive de Ma'at.
El primer dios original, el que creó todos los dioses originales,
aquel del que nació todo dios.
El dios uno, que se hizo millones[33].
El uno único, que creó los seres,
que en el principio puso la tierra.
Oculto en su origen, abundante en encarnaciones, cuyo principio se desconoce.

Los siguientes versos oponen al uno surgido de sí mismo, del cual todo brotó, su forma de aparecer como sol, primero en su primerísimo comienzo original, y luego en su curso diario:

Sublime forma que infunde amor,
majestuosa, fuerte en sus apareceres,
señor de las alturas, de imponente figura,
de cuya imagen, toda figura surgió.
El que dio comienzo al ser cuando nada había que no fuera él,
el que en el principio iluminó la tierra.

Gran disco solar de luminosos rayos,
que cuando se muestra, cada mirada vive.

32 *ÄHG* nos 119-127; 143; 130.
33 Este verso se encuentra sólo en la variante Pinudem.

El que cruza el cielo sin cansarse,
mañana a mañana, en firme y constante misión.
El anciano que al amanecer reaparece joven,
que llega hasta los límites del tiempo.
Que recorre el cielo y atraviesa el mundo inferior,
iluminando los dos países para sus criaturas.

Las estrofas siguientes ahondan en el aspecto de la conservación del mundo merced a su acción decidida y enérgica. El «toro», el «carnero» y el «león» (tan familiares para nosotros como signos zodiacales) simbolizan el inmenso poder que el dios manifiesta en las formas cósmicas en que se aparece: el sol, la luna y el Nilo. Aquí juega un papel especial el dominio sobre el tiempo. *Neheh*, el tiempo cíclico de los días, los meses y los años, «viene» ya lleno de su fuerza, es decir, lo que el tiempo cíclico trae está determinado por su voluntad planificadora, y las obras suyas realizadas en esa abundancia de tiempo perduran imperecederas en el tiempo *djet*.

Dios divino, que se formó a sí mismo,
que creó el cielo y la tierra con su corazón.
El más grande de los grandes, el más poderoso de los poderosos,
el más grande y más viejo que los dioses.
Toro que se remoza de puntiagudas astas;
los dos países tiemblan ante su gran nombre.
El tiempo viene cargado de su potencia,
y llega hasta el extremo de la perduración eterna.

Gran dios, que dio origen a todo ser,
que conquistó los dos países con su fuerza.
Carnero de sublime figura,
más clemente que todos los dioses.
León de mirada fiera cuando abre los ojos de udya,
señor del fuego contra sus enemigos.

Gran fuente original cuya agua mana a su hora,
para mantener vivo lo que salió de su torno alfarero.
El que recorre el cielo y atraviesa el mundo inferior,
y en la madrugada aparece en su lugar de ayer.
Señor de la fuerza, de inaccesible majestad,
sus rayos ocultan su cuerpo.

Su ojo derecho y su ojo izquierdo
son el sol y la luna;
cielo y tierra están impregnados de su belleza.
dios enérgico, que no está inactivo,
que se afana ascendiendo y descendiendo;
los hombres nacieron de sus dos divinos ojos,
y los dioses de la palabra de su boca.
Creador del sustento, el que dio los alimentos, el que creó cada ser,
dios eterno, que pasando los años su tiempo no tiene fin,
que envejeciendo y rejuveneciéndose recorre el tiempo infinito,
anciano que vive su juventud.

La segunda parte de la larga *eulogía* está dedicada a los atributos regios, en sentido estricto, de la divinidad. El dios no es sólo potencia cósmica, sino también dios personal, conocedor, omnisciente, que juzga, ordena, castiga y salva.

Abundante en ojos, grande en oídos,
que guía a millones con sus rayos;
señor de la vida, que da cuando quiere,
tiene el dominio terreno bajo su vigilancia.
El que ordena y se hace lo que ordena sin oposición,
nada se acaba de lo que él ha creado.
Con su dulce nombre y amor clemente,
toda mirada se eleva para adorarle.
Aterrador, grande en fuerza,
cada dios le teme.
Joven toro que hace retroceder a los furiosos,
brazo poderoso que golpea a sus enemigos.

Este dios que funda el país con sus decretos.
Ba, el que brilla con sus dos ojos de *udjat*;
el que como *ba* se encarna en encarnaciones,
sagrado-oculto, al que no se puede conocer,
rey es, que creó a los reyes,
que une a los países en el mandamiento que él ha dictado.
Dioses y diosas se inclinan ante su poder,
porque grande es su respeto por él.
El que vino en el principio ha puesto el final,
ha fundado los países con sus decretos.

La revelación de este dios es la creación; ésta le revela a él escondiéndole. El dios está presente en su estado oculto. La primera estrofa de la sección siguiente despliega la idea del dios oculto a través de paradojas que son fruto de un trabajo teológico de siglos. La segunda estrofa opone al aspecto cósmico de la intramundanidad oculta del dios el aspecto personal de su acción salvadora. Esta estrofa (final) muestra el nombre del dios como gobernante, el mismo que figura escrito en anillos reales; se refiere, pues, al gobernante de la teocracia tebana.

Secreto en encarnaciones que no se pueden conocer,
el que se ocultó a todos los dioses.
El que se sustrajo como sol que no puede ser conocido,
el que se escondió de lo que de él salía;
antorcha radiante de gran luz,
vemos en su ver.
El día entero le vemos y no nos hartamos de él;
al amanecer, todos los rostros se vuelven a él y le rezan.
Resplandeciente en formas y figuras en medio de la Enéada,
su figura conviene a todo dios.
Viene el Nilo, sopla río arriba el viento del norte
dentro de este dios misterioso.

Él, cuya mano no tiembla, dicta mandamientos para millones de años.
Con firme oráculo y orden eficaz, él no conoce el fracaso.
El que da años a la vida y duplica los del que merece su favor,
él creó un muro de roca para el que está en su agua,
ningún mal sufre el que anda por sus caminos.
El que acude ante quien le llama,
corazón propicio al que le adora,
el que tiende (la mano) al que pronuncia su nombre[34].
Un buen protector para el que le recibe en su corazón,
un apoyo para siempre:
rey del Alto y el Bajo Egipto, Amón-Re, rey de los dioses,
señor del cielo y de la tierra,

34 Los versos en cursiva se encuentran sólo en la variante Pinudem (P. El Cairo 58033).

de las aguas y de las montañas,
que creó el país con su encarnación,
más grande y más sublime
que todos los dioses de los primeros tiempos.

Nada demuestra más claramente que este última estrofa, que habla del dios como gobernante del Estado divino, el hecho de que la teocracia tebana es la institucionalización de la piedad personal. Los títulos de Amón están tomados del universo conceptual de la piedad personal.

Es instructivo comparar este largo texto con el Gran Himno de Ajenatón. Los paralelismos con el período de Amarna saltan a la vista. Ambos, el Estado divino y el Estado de Amarna, son teocracias; el Estado divino lo es más en el sentido del gobierno solitario del dios, y el Estado de Amarna más en el sentido del gobierno compartido y el reparto de poderes, donde el dios se encarga de la conservación cósmica y, por tanto, no tiene que mezclarse en los asuntos humanos mediante oráculos. Ambas teocracias se basan en una religión en el fondo monoteísta, y su diferencia radica en que, en Amarna, el acento se coloca más en el prefijo «mono», y en Tebas más en «teísta». La religión de Amarna es (para emplear la célebre distinción kantiana) un «deísmo», y no un «teísmo», pues a su idea de la divinidad le faltan los rasgos personales. La religión de Tebas, en cambio, reconoce a los demás dioses, aun incluyéndolos a todos ellos en uno solo, y elevando a este uno infinitamente sobre su multitud. Ambas teocracias se esfuerzan por la realización política de una verdad renunciando al reino del mundo y formando un enclave. Ajenatón se aísla en el recinto marcado por sus estelas limítrofes de Amarna frente al mundo exterior, y Herihor erige el Estado divino cual Estado dentro del Estado.

Estos paralelismos hacen las diferencias más claras. Casi todos los temas del texto tebano están ausentes en Amarna: el dios original, la primera creación, el «ba», el dios oculto, la inmanencia, la omnisciencia, la instancia ética del dios juez, gobernante, consejero y autoridad suprema y la instancia salvadora del dios auxiliador, protector y patrón. Sólo la solaridad del dios, y sobre todo la paradoja del estar oculto y omnipresente, es común a ambos textos:

Tú estás lejos, pero tus rayos están en la tierra.

Tú estás en sus rostros, pero no se puede conocer tu caminar[35].

Esta concordancia no es casual. La idea fascinadora del dios tanto más lejano y oculto cuanto más intensa y acabadamente presente, se encuentra ya en el contexto de aquella novedosa teología solar que ya no interpreta el curso del sol como acción concertada en el mundo de los dioses, sino como la acción solitaria del uno[36]. La teología de Amarna procede de esta nueva teología solar que no desapareció tras el fracaso de la religión de Amarna, sino que fue ulteriormente desarrollada e integrada en la teología de Amón de la época ramésida. Otra concordancia más es la idea de que el dios se «encarna» en el mundo. En el himno de Amarna se lee:

> Tú creas millones de encarnaciones de ti, el uno:
> ciudades, aldeas, campo, camino y río[37].

Una creación, no *ex nihilo*, sino *ex Deo*. Significa que la luz crea las cosas al hacerlas visibles y darles así forma, una idea que el siglo XVIII habría calificado de «materialista» o «naturalista». Las encarnaciones en que el himno tebano piensa cuando alaba al dios como el «ba» que «se encarna en encarnaciones», son de otra clase. El dios se encarna aquí como «alma del mundo», para decirlo con Platón. Según la concepción tebana, Amón es el «ba» del mundo. El mundo es un cuerpo, en analogía con la antropología según la cual el cuerpo está animado por un «ba» que lo abandona tras la muerte, pero en el caso ideal la unión con él se conserva en otras formas. En Amarna no aparece el concepto «ba». Sólo en la época ramésida lo encontramos usado como concepto teológico para expresar la relación entre el dios y el mundo.

Otro paralelismo es la relación de dios con la vida del individuo. En Amarna se dice:

> Cuando asciendes, viven;
> cuando desciendes, mueren.
> Tú mismo eres el tiempo en el cual y por el cual vivimos[38].

35 *ÄHG* 92, 25-26; *cfr.* Zandee, Der Amunhymnus des Pap. Leiden I 344 verso, 129 n. 273; 735 n. 219.

36 *Cfr.* el texto de la tumba tebana 57 (Kaemhet), de la época de Amenofis III, *STG* n.° 76: «tú recorres el cielo cada día, cuando estás a la vista, pero tu marcha está oculta».

37 *ÄHG* 92, 115-117.

38 M. Sandman, *Texts from the time of Akhenaten*, BAeg VIII (1938), 95.15-18. *Cfr. supra*, p. 249 s.

Y en Tebas:

> El que da el tiempo de la vida y duplica los años del que está en privanza con él.

La diferencia resulta aquí especialmente clara. El dios de Amarna crea, por medio de su movimiento y como una energía cósmica, el tiempo en el que toda vida se despliega. El dios tebano crea el tiempo por decisión voluntaria y favorece a aquel que está en privanza con él. El tiempo que él crea es destino que viene del dios.

Pero no debemos olvidar que hemos comparado dos magnitudes dispares. El texto tebano no es un himno, sino una elaborada titulatura compuesta con material de los himnos ramésidas a Amón. La finalidad inmediata de esta titulatura no es la alabanza del dios, y tampoco explicar al hombre la grandeza del dios, sino asegurar las resoluciones contenidas en el decreto que sigue. Todo decreto real empieza aclarando qué autoridad es la que dicta resoluciones y pone exigencias. Hasta el decálogo bíblico adopta este formulismo cuando empieza con una presentación de la autoridad legisladora: «Yo soy JHWH, tu Dios, el que te sacó de Egipto». Toda la *eulogía* que hemos visto aquí no es otra cosa que esta identificación, más elaborada, de la autoridad que ordena. El destinatario de este decreto oracular es el dios Osiris, señor del mundo inferior. Las resoluciones conciernen a la muerta Neshons y a su esposo Pinudem. Neshons debe ser divinizada —tanto su *ba* como su cadáver—. Debe recibir comida y bebida, y su *ba* ha de tener libertad de movimiento. Debe ser bien recibida en el mundo inferior. Su corazón debe permanecer afecto a su esposo, que aún vive. Ella recibirá sus ofrendas, para ella se ejecuta la liturgia de las setenta alabanzas de Re, ningún mal debe ella sufrir, y todo esto lo garantizará Amón, además de lo que posiblemente haya quedado olvidado en este decreto y que sea necesario para la divinización. La frase «nadie destruirá nunca su *ba* en el mundo inferior» ofrece una garantía para el juicio de los muertos.

Los textos son, pues, ejemplos de teología aplicada. La teología del dios oculto del universo, del dios absoluto, se junta al deseo de una seguridad igualmente absoluta. No es el «dios de los filósofos» el que aquí actúa, sino el dios de la piedad personal y el dios de la magia. Los peligros por los que el hombre del Reino Nuevo tardío y del Tercer Período Intermedio se sentía acechado provenían en primer término de los dioses.

El hombre deseaba estar protegido de «Sekhmet y de su hijo, del derrumbamiento de un muro y del rayo, de la lepra, la ceguera y el mal de ojo, de las siete estrellas de la Osa Mayor y de alguna estrella que cayera, de la Enéada de Heliópolis, en el Alto Egipto, y sus tabúes, de los libros del comienzo y los libros del fin del año, de todo tipo de muerte, de todo tipo de enfermedad, de toda inculpación, de todo mal, de todo desorden, de todo fracaso, de todo maltrato, de toda palabra dura, de toda palabra vulgar, de toda burla..., de los castigos de Amón, Mut, Khonsu, Amen-en-Luxor, Montu y Ma'at, de un oráculo adverso, de los dioses que le alcanzan a uno cuando huye, que le encuentran en cualquier lugar del país donde se halle y le matan en la ciudad o a la inversa, de todo dios y toda diosa que puedan castigarle si no están contentos,
de los dioses que agarran a uno en vez de a otro, del grande y sublime de Heliópolis, de todo demonio enviado y de todo demonio vagabundo, de toda enfermedad y toda fiebre». Así reza un decreto oracular típico[39].

Contra amenazas tan universales sólo un dios universal podía proteger. Magia y piedad personal: ambas se centran en aquellos ámbitos de la vida contra los que la revolución de Ajenatón se había dirigido. La piedad personal fue entonces reducida a su origen, el lealismo, y dejada al rey. En Amarna no había ninguna relación personal entre hombre y dios. El individuo sólo podía relacionarse personalmente con el dios a través del rey mediador. El más allá a que hacen referencia las resoluciones de los decretos oraculares para Neshons y Pinudem estaba suprimido en la visión del mundo de Amarna. Los muertos vivían en sus tumbas y en el templo y los jardines de Amarna[40]. Pero fue sobre todo la magia, a cuyo dominio pertenecían los decretos «talismánicos» oraculares para vivos, la que estuvo proscrita en Amarna.

La magia y la piedad personal estaban en Egipto más cerca una de otra de lo que se cree. Ambas eran formas domésticas de religión. En Egipto, magia y religión no se oponían frontalmente, sino que se com-

39 I.E.S. Edwards, *Hieratic Papyri in the British Museum*, 4th ser.: *Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, 2 tomos, Londres, 1960, I, 2-7.

40 *Cfr.* Hornung, «Zur Struktur des ägyptischen Jenseitsglaubens», en *ZÄS* 119, 1992, 124-130.

41 Este hecho satisface la definición que Durkheim hace de la magia; v. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt, 1981, 69 ss. La religión es siempre grupal, y hace a sus practicantes «miembros de un mismo cuerpo moral», mientras que la magia sólo crea relaciones «accidentales y transitorias», semejantes a las relaciones entre médico y paciente.

plementaban. La magia era ritual de uso doméstico[41]. En los templos se ejecutaban los rituales precisos para el mantenimiento del cosmos y para el bien de la comunidad; el sacerdote no actuaba en causa propia, sino como representante del rey y de la comunidad. Los mismos ritos eran en parte ejecutados, junto a otros más característicos, por especialistas, sobre todo médicos, que a la vez eran sacerdotes, en el ámbito privado. Es entonces cuando hay que hablar de magia. En esta forma de aplicación hay que determinar primero el contexto de la celebración del ritual, pues éste no es de suyo sacro. El templo es un lugar sagrado, la casa no. Lo mismo respecto al tiempo. El ritual del templo se encuadra en el tiempo sacro cíclico, la magia se practica casi siempre *ad hoc* para tratar un caso urgente. Por eso eran necesarios aquí otros medios, lo cual permite distinguir fácilmente los textos mágicos de los religiosos. Pero nunca había (dejando aparte Amarna) la más mínima tensión entre templo y casa.

Los decretos oraculares son la prueba. Ellos unen los dominios del templo, la casa y la tumba poniendo a los tres por igual bajo la protección del mismo dios. Y es significativamente la magia la que, en la tradición de esta teología del dios universal oculto, era particularmente eficaz. De ahí que llegase al extremo de emplear una representación gráfica de esta idea de la divinidad, cuya grotesca fenomenidad no hace más que evidenciar la irrepresentabilidad de lo que pretendía representar. Y así encontramos la imagen del dios con siete cabezas. En un papiro mágico de época algo posterior se explica esta imagen de la siguiente manera:

> Bes, con 7 cabezas,
> encarna los *bas* de Amón-Re, ...,
> del señor del cielo, la tierra, el mundo inferior, las aguas y las montañas.
> El que mantiene secreto su nombre para los dioses,
> el gigante de millones de codos,
> el robusto, que asentó el cielo sobre su cabeza,
> ... de cuya nariz procede el aire que vivifica todas las narices,
> el que asciende como sol para iluminar la tierra,
> y de los fluidos de cuyo cuerpo nace el Nilo para dar vida a toda boca...[42].

42 Serge Sauneron, *Le papyrus magique illustré de Brokklyn [Brooklyn Museum 47.218.156]*, Nueva York, 1970, 23 lám. IV, fig. 3 (junto a p. 13).

BES PANTHEOS (ÉPOCA SAÍTA, SS. VII-VI A.C.)
(FUENTE: S. SAUNERON, *LE PAPYRUS MAGIQUE ILLUSTRÉ DE BROOKLYN*, LÁM. IV. DIBUJO: ALEIDA ASSMANN)

Bes no es un gran dios, sino más bien un monstruo. Típico de él es la mueca de actitud defensiva; es el dios que se oculta tras una máscara. También aquí aparece no más que como máscara, la máscara del dios universal oculto. En el mismo papiro vuelve a aparecer su figura, pero esta vez con nueve cabezas. El texto describe esa figura como la de un «hombre de nueve cabezas que salen de un mismo cuello, pero que es un rostro de Bes, con una cabeza de carnero, otra de halcón, otra de cocodrilo, otra de hipopótamo, otra de león, otra de toro, otra de mono y otra de gato»[43]. Este *theos pantheos* aparece en papiros mágicos griegos como el *Enneamorphos*, o el de las «nueve formas»[44].

La magia nos muestra de manera bien expresiva los límites de la «teología de la voluntad» egipcia. Si esta teología, entendida como una ficción de coherencia universal, se hubiera convertido en la for-

43 Sauneron, *op. cit.*, 18, lám. II, fig. 2 (junto a p. 12).

44 R. Merkelbach, M. Totti, *abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts Bd. I: Gebete*, Abhandlungen der rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften, sonderreihe Papyrologica Colonensia vol. XVII I, 78; R. Merkelbach, *Abrasax* 3: Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien, Opladen, 1992, 10 s. y *passim*.

mación de sentido propia del Egipto tardío, se habría constituido aquí, como complemento ritual de la actitud interior de la piedad personal, una cultura divinatoria dedicada al escudriñamiento de la voluntad divina, exactamente igual que en Mesopotamia. Pero de esto no hubo más que un conato. Eso sí, la magia no dejó de cumplir justamente esa función de servir de complemento ritual a la piedad personal. La magia se basa en ficciones de coherencia, es decir, en suposiciones básicas sobre lo que «el mundo conecta en su interior», que no son armonizables con una teología radical de la voluntad. Es difícil imaginar cómo el autor de las *Instrucciones para Amenemope* habría acomodado la magia a su visión del mundo. La magia se basa en la idea de un orden sobre el que se puede influir en la medida en que se lo conoce. El orden es lo contrario de la arbitrariedad. La magia no sería posible si el hombre viera la voluntad del dios como arbitrariedad, lo cual la haría inescrutable. La teología de la voluntad es, pues, solamente una de las caras. La otra es una idea de la coherencia basada en las relaciones de orden cognoscibles. Pero la idea del dios universal oculto es en ambas caras igualmente válida.

2. LA POLIARQUÍA LIBIA Y EL REINO DE NAPATA

La poliarquía libia

El final del Reino Nuevo y el comienzo de una etapa diferente estuvieron marcados por el paso revolucionario que dio Herihor al adoptar el título de rey e introducir un nuevo cómputo de los años. Con ello se produjo una partición del gobierno de la que, pese a las múltiples voluntades de tender puentes, no hubo vuelta atrás y determinó la historia de los siglos siguientes. El fin de esta época de división y el comienzo de la poliarquía libia estuvieron marcados por un paso similar.

Pedubastis, príncipe de la línea tanita, adoptó en el año 8 el nombre real de Sheshonqs III, inició un cómputo anual propio y se estableció en Leontópolis como fundador de dinastía XXIII. Desencadenó así un proceso de progresiva desmembración que muy rápidamente condujo a una pluralidad formada por hasta 20 casas reinantes de la que una parte ostentaba el título real, otra (el caso más frecuente con diferencia) el título extranjero de «caudillo de Ma» y otra más el título de «noble» (*h3tj-ʿ*). Prácticamente todos estos gobiernos proceden de *apanages* y primogenituras que se hicieron hereditarios y fundaron líneas laterales. El título de «caudillo de Ma» es una abreviatura, y significa caudillo de los meshwesh. Los meshwesh eran una tribu libia. En la dinastía XIX, Merneptah estuvo en guerra con un «caudillo de meshwesh». En su época eran enemigos de Egipto y constituían una gran amenaza para la *pax Ramessidica*.

Pero, al mismo tiempo, los meshwesh sirvieron como mercenarios en el ejército ramésida y se establecieron en colonias militares. A pesar de lo cual los libios continuaron siendo en los primeros siglos del primer milenio una amenaza a la que las ciudades egipcias hubieron de reaccionar construyendo fuertes. Había, pues, meshwesh enemigos y amigos. Los últimos se integraron completamente en la cultura egipcia, pero conservando su título extranjero y el signo del caudillo libio: la pluma. Ellos valoraban a todas luces su origen y se consideran descendientes de una aristocracia militar ramésida. Sheshonq I provenía de un linaje de «grandes príncipes meshwesh» que gobernaron bajo la dinastía XXI en Heracleópolis como sumos sacerdotes de Heryshef y nobles. Pero, como señores de Egipto, se adaptaron a la forma faraónica de gobernar y oprimieron hasta cierto grado a su sociedad, que hay que imaginar segmentaria, en una diversidad de jefes de clanes que en principio eran del mismo rango. Pero esta forma de sociedad no quedó olvidada, sino sólo sobreescrita, cual un palimpesto, por el texto de la estructura faraónica de gobierno. Pero, como este texto palidece, el que está debajo vuelve a hacerse visible y empieza a imponerse como estructura dominante. Este cambio se inicia con la secesión del príncipe Pedubastis y se consuma bajo Shesshonq III, un rey de dudosa legitimidad. El problema de este rey era que ascendió al trono tanita como sucesor de su padre Takelot II eludiendo al príncipe heredero Osorkon, que ejercía en Tebas de sumo sacerdote. Pero este Osorkon se hallaba en Tebas en una posición aún más difícil. Fue colocado allí por Takelot II contra un pretendiente nativo (el nieto homónimo del rey sacerdote Harsiese) y contra la voluntad de las familias tebanas. La crueldad inusitada con que intentó imponerse haciendo frente a la resistencia tebana fue causa de una guerra civil de diez años.

De todo esto nos informa una larga inscripción de aquel Osorkon en el templo de Karnak que tiene carácter de mensaje y, como tal, describe los acontecimientos con cierta elaboración semántica[45]. Por ella nos enteramos de que hubo una sublevación de Tebas contra «el protector del país» y de la llegada de Osorkon a Tebas; también de su recibimiento solemne por los sacerdotes, de su ofrenda a Amón, del oráculo favorable de este dios con ocasión de la fiesta de Nehebkau y de un discurso de los sacerdotes tebanos dirigido al príncipe:

45 R.A. Caminos, *The Chronicle of Prince Osorkon*, Anal. Or. 37, Roma, 1958.

¡Tú eres el valiente protector de todos los dioses!
Amón te ha hecho primogénito de tu progenitor,
él te eligió entre cientos de miles para realizar el deseo de su corazón.
Ahora te hacemos nuestros ruegos conociendo tu amor por él.
Mira, él te ha traído hasta nosotros para alejar nuestra miseria
y poner fin a la tempestad que nos amenaza.
Pues este país estaba a punto de hundirse,
y sus leyes eran pisoteadas por rebeldes
que se rebelaron contra su señor a pesar de ser sus funcionarios.
Todos los escribas en sus templos anulaban sus instrucciones,
las que el propio señor de la planta de la estopa había dejado en libro,
y arruinaban los ritos sagrados de los templos, que eran saqueados.
Y todo esto sucedió sin que el rey lo supiera.

La continuación de este discurso se halla en gran parte destruida; éste sin duda terminaba con la petición de castigar a los rebeldes. El príncipe accede a esta petición y castiga a los rebeldes de una manera que es el equivalente ritual del pictograma primitivo de la matanza de los enemigos:

...
Entonces fueron llevados los prisioneros atados juntos.
Luego los golpeó ante él (Amón) y ordenó que se los llevaran como cabras en la noche de la fiesta del holocausto, cuando aparece Sothis.
Cada uno fue quemado en el fuego ante el lugar donde cometió sus desmanes.

La descripción de esta ejecución ritual apenas tiene paralelo en Egipto. Lo más próximo es una inscripción de Sesostris I en el-Tod, que describe igualmente un castigo por la profanación de un templo. Fuera de estos casos, el castigo del fuego sólo aparece en maldiciones. Pertenece al imaginario de la aniquilación y no al derecho penal egipcio[46]. No es ciertamente nada accidental que sea precisamente en las inscripciones de esta época, donde el género de la maldición florece de un modo especial. En un texto de aproximadamente la misma época se lee:

46 *Cfr.* al respecto mi art. «When Justice fails. Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East», en *JEA* 78, 1992, 149-162.

(quienes perjudiquen a esta institución...)
se habrán buscado su destrucción por Amón.
(...) Serán entregados al fuego del rey en el día de su ira. Su ureus vomitará fuego sobre sus cabezas, aniquilará sus cuerpos y consumirá su carne, y serán, como Apopis en la madrugada del año nuevo...[47]

La propia inscripción de Osorkon contiene este tipo de maldiciones:

Quien contraríe este decreto que he promulgado,
quedará a merced de la ira de Amón-Re,
la llama de Mut se adueñará de él cuando ella descanse,
y su hijo no le sucederá[48].

Esta medida de Osorkon hay que entenderla en el sentido de tales maldiciones. Pretende más que nada amedrentar, pero sobre todo testimonia la ausencia de todo sentimiento del obrar recto y de autoconfianza. Y es notorio que esta ausencia tiene más que ver con el «caos de arriba» que con el de abajo. No es así sorprendente que esta inscripción vuelva a hablar más adelante de agitaciones:

Después, en el año 15 y en el día 25 del cuarto mes de Shemu,
el cielo no se había tragado la luna,
y hubo una gran agitación en este país como...
... los hijos de la rebelión instigaron a la sublevación a los del sur y a los del norte.
... Pero él no se cansó de luchar en medio de ellos,
igual Horus, que sigue a su padre.
Pasaron años en los que cada cual robaba tranquilamente a su prójimo.

Esta vez Osorkon prueba con un gesto conciliador. Con una flota de cargueros llenos de ofrendas lleva a cabo una navegación, semejante a una procesión triunfal, hacia Tebas, organiza allí un gran sacrificio a Amón y se dirige luego al dios con una larga consulta oracular, con la que éste «se muestra conforme». Pero las siguientes frases, desgraciadamente muy deterioradas, sugieren que hubo una reavivación de la revuelta.

47 Decreto para Amenofis, hijo de Hapu, *cfr. JEA* 78, 156.
48 Caminos, *op. cit.*, 71.

... que se habían sublevado contra él.
Ni uno solo de los grandes de este país dijo...
Así sucedió que se quedó completamente solo,
sin un amigo...

Por un mojón del Nilo nos enteramos de que el rival de Osorkon, Harsiese, desempeñaba en el año 6 de Sheshonq el cargo de sumo sacerdote de Amón[49]. De esto se puede concluir que la mencionada rebelión tuvo éxito.

Pero poco después llegan «buenas noticias» de Tebas:

Mira, él ha hecho lo que tú decías antes del tiempo establecido.
Le darás aún más por sus servicios.
No te confíes al ejército, no planees ninguna lucha,
el gran nombre...

Ciertamente, este texto no es suficiente para una reconstrucción de los acontecimientos históricos, pero aquí nos interesa por su valoración subjetiva de lo que acontece. Es uno de los pocos «mensajes» de esta época que recurren al tópico de la «descripción del caos» y presentan la situación como la de un «período transitorio». Unos cincuenta años después de estos acontecimientos se llega a una reorganización completa del Estado divino tebano que de una vez y para siempre deberá hacer imposible la repetición de tales agitaciones. Osorkon III empieza (como, antes que él, Osorkon II) nombrando a su hijo Takelot, ya gobernando como príncipe sacerdote en Heracleópolis, sumo sacerdote de Tebas. Pero, cuando más tarde (hacia 755 a. C.) nombra a este mismo hijo corregente, ambos puestos quedan vacantes. Y en vez de nombrar a otro sumo sacerdote del Estado divino, el puesto queda vacante. Entonces decide revalorizar el cargo de «esposa de Amón», que siguiendo una tradición que se retrotrae al Reino Nuevo ocupa la reina, en este caso Shepenupet, hija de Osorkon III. El lugar más alto del Estado divino lo ocupa ahora una mujer, y como al mismo tiempo se establece que, como esposa del dios, debe permanecer virgen, queda conjurado el peligro del nacimiento de dinastías tebanas de sumos sacerdotes. Esta decisión tendrá para Tebas consecuencias que Osorkon III nunca habría deseado. El modelo B, con su serie de funciones dictatoriales, que-

49 Caminos, *op. cit.*, III.

dará superado, y sonará la hora de las grandes familias tebanas, que entonces ostentaban los cargos civiles y militares. En la cima del Estado divino estaba una mujer cuyo puesto de esposa del dios, unido a su ascendencia real (debía ser siempre una princesa), aseguraba sus regalías, tales como la escritura de su nombre en cartuchos, la sepultura en el patio del templo y una corte de estilo faraónico. De ese modo, Tebas volvía a ser residencia y corte, una corte cuasi faraónica. Pero en la cima del gobierno civil estaba, como «jefe supremo del Alto Egipto», un administrador que era el «mayordomo superior de la esposa del dios». Los hombres que desempeñaron esta función, empezando por Kelbasken (ocupante de la tumba tebana 223), Harwa (tumba 37) y Akameneru (tumba 404), así como el sacerdote supremo y lector Petamenope (tumba 33), volvieron a hacerse en la necrópolis funcionarial tebana, tras una interrupción de siglos, tumbas monumentales de piedra de proporciones fantásticas que no sólo enlazaban con la gran tradición del Reino Nuevo, sino que eclipsaban a todas las tumbas privadas hasta entonces construidas en Egipto[50].

El reino de Napata

El más exitoso de los intentos de poner fin al Tercer Período Intermedio y fundar un reino egipcio único bajo una monarquía en el sentido más tradicional y gigantista, partió de un Estado que se había constituido muy al sur, en Kush, en la región de la cuarta catarata. El proceso es tan singular, que merece una consideración algo más detenida.

Este reino de Napata no era el primer Estado que se había constituido en el sur de Egipto. No sólo la historia de la colonización, sino también el desarrollo de formas de organización política en torno a cabecillas, o incluso reyes, comienzan en el cuarto milenio, y su evolución es al principio paralela a la de Egipto. Pero luego, el Estado egipcio naciente de aquellos primeros tiempos parece poner fin a esa evolución con el trazado de fronteras políticas, el crecimiento del poderío militar y la explotación económica. Las tribus nubias, que los arqueólogos integran en el «grupo A», regresan a un nivel de

50 D. Eigner, *Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der thebanischen Nekropole*, Denkschr. Öst. Ak. d. Wiss. VIII, Viena, 1984.

organización política más primitivo y prácticamente desaparecen, o al menos quedan fuera del campo de visión de los arqueólogos, durante la dinastía I. Tras un intervalo de varios cientos de años hay una nueva oleada de colonizadores cuya cultura material es distinguida como «grupo C». Por las inscripciones de Harkuf, un jefe expedicionario de Elefantina, nos enteramos de que, ya durante la dinastía VI, diferentes tribus forman una coalición en la Baja Nubia. Más al sur está el territorio de Yam, que, cabe suponer, se hallaba en la región del que luego sería reino de Napata, en la zona de la cuarta catarata. Puede seguirse arqueológicamente la historia de la colonización de esta región en el Reino Medio, a la vez que la del grupo C en la Baja Nubia. Pero bajo los hallazgos de Kerma, la capital del Estado de la Alta Nubia, en la orilla oriental más arriba de la tercera catarata, se han encontrado vasos de piedra con los nombres de Pepi I y II, del Reino Antiguo, de Amenemhat I y Sesostris I, de comienzos del Reino Medio. Es tentador imaginarse el reino de Kerma en sus primeros tiempos como un principado que, igual que Biblos en el norte, estaba orientado a Egipto, era favorecido por la corte egipcia con los mismos dones y que surtía a Egipto de importante bienes —madera de cedro en el primer caso, y oro y marfil en el segundo—[51]. Pero todo esto es pura especulación. En cualquier caso, durante el Reino Medio Kerma se desarrolla hasta constituir un centro poderoso y florece en el Segundo Período Intermedio, cuando el control egipcio sobre la Baja Nubia se esfuma. Los dominadores hicsos vieron en los gobernantes de Kush sus aliados naturales contra la casa rebelde de Tebas. Así hubo ésta de llevar a cabo su guerra de liberación en dos frentes, uno en el norte contra los hicsos, y otra en el sur contra Kush. Pero las consecuencias de esta política expansionista fueron muy diferentes en el norte y en el sur.

Mientras el norte quedaba integrado en un sistema de alianzas exteriores que reducía a los príncipes locales a la condición de vasallos de la corona egipcia, el sur era incorporado al territorio de soberanía egipcia y administrado como un virreinato con el status de colonia de la corona. Ello suponía una egipcianización mucho más intensa que en el norte, no sólo en los aspectos político y económico, sino también, y sobre todo, en el religioso. En los centros

51 Kemp, en Trigger *Et alii, Egypt. A Social History*, 130 s.

importantes se construyeron templos que servían de almacenes y centros administrativos, aunque naturalmente también eran, sobre todo, centros de culto cuya irradiación tuvo en parte alcance suprarregional. La particularidad de estos centros de culto nubios consistía en que en ellos se honraba, a la vez que al dios del reino Amón-Re y a otras grandes divinidades egipcias, al propio rey egipcio reinante como ser divino. Y como el rey era representado como el único oficiante ante los dioses, se llegó a representar escenas en las que él mismo aparecía en el doble papel de dios y sacerdote. Esta colonización religiosa de Nubia se extendió luego a la Alta Nubia, el núcleo territorial de Kush. En Gebel Barkal, en la región de la cuarta catarata, erigió Thutmosis III un templo a Amón que quedó estrechamente ligado al templo de Karnak, como una especie de sucursal de éste. Más aún: Gebel Barkal fue declarada algo así como la patria original del dios, que habría venido del sur. El punto de arranque de esta idea era la figura del dios Min, con el que el Amón de Karnak estaba desde tiempo atrás fundido. Min era, igual que Hathor, una de las divinidades presentes ya en la prehistoria y que, en tiempos históricos, estuvieron asociadas, fuera de Egipto, al desierto y a las riquezas del suelo. Luego, Amón, inicialmente equivalente a Min, se convirtió en «señor de los nubios, gobernante de Punt», del que los himnos pudieron cantar:

> Cuyo agradable olor aman los dioses,
> cuando regresa de Punt,
> rico en aromas cuando desciende de Nubia,
> hermoso rostro cuando viene del país divino.

A través del culto de Gebel Barkal, Nubia fue incorporada no sólo política, sino también religiosamente al mundo egipcio, conservando el esplendor mítico de la tierra sagrada de la que los dioses eran naturales. A la palabra Nubia se vinculó una semántica religiosa que no tenía ninguna equivalencia en el norte. Nubia no era sólo la tierra del oro y de todos los bienes lujosos posibles, apreciada y explotada desde tiempo atrás; también adquirió un significado religioso sin el cual no se entienden los aconteceres posteriores.

Era importante decir todo esto para que quede claro que el reino de Napata no surgió de la nada, sino que se construyó sobre un pasado. Más precisamente dos pasados completamente distintos con los que se le puede vincular: uno más antiguo y más propiamente

nubio, representado por el reino de Kerma, el cual constituyó el período de florecimeinto del grupo C nubio, y otro más reciente, egipcio, que en el Reino Nuevo sustituyó al reino de Kerma como virreinato de Kush y egipcianizó el país con templos y mitos. Fue este pasado egipcio el que el reino nubio de Napata hizo suyo y del que recibió su asombrosa dinámica semántica. La remisión a este pasado era todo menos obvia, pues las fuentes culturales de las que pudiera haber bebido estaban secas desde hacía tiempo. Los cultos se habían extinguido, los templos arruinado, y los sacerdotes, escribas, soldados y comerciantes egipcios habían abandonado el país. El último virrey de Kush fue aquel Panehesi que, bajo Ramsés IX y por encargo de éste, intentó restablecer el orden en el Alto Egipto, y en el que hay que ver al verdadero, y finalmente vencido, rival de Herihor. Con la constitución del Estado divino y la bipartición del gobierno en Egipto, que luego dio lugar otras divisiones, se terminó la presencia egipcia en Nubia. Entre el reino egipcio de Kush y el reino de Napata no hubo ninguna continuidad, sino un hiato de varios cientos de años cuya consecuencia hubo de ser el completo olvido de todas las tradiciones egipcias. Por eso, el recurso a esas tradiciones salvando aquella ruptura fue un hecho cultural asombroso e improbable, que necesita ser explicado.

La siguiente exposición de los comienzos del reino de Napata sigue en gran parte a Timothy Kendall, que basándose en anotaciones no publicadas de G.A. Reisner referentes a tumbas y yacimientos, pudo presentar la reconstrucción más detallada y convincente hecha hasta el día de aquellos procesos[52]. Los comienzos de Napata no son en todo caso anteriores al año 850 a.C., esto es, 200 años después de la desaparición del gobierno egipcio. Se trata de la ciudad y el cementerio de el-Kurru, el primer centro del Estado de Napata, situado a unos 15 kms corriente abajo de Gebel Barkal. Los primeros gobernantes de Kurru son para nosotros arqueológicamente rastreables en un serie de tumbas con forma de túmulo que recuerdan a las tumbas circulares de los gobernantes de Kerma y a los enterramientos del grupo C. Por lo que nos indican las huellas —no se conservan «mensajes» de esta época—, hay que identificar los comienzos de esta

52 T. Kendall, «The Origin of the Napatan State: el-Kurru and the Evidence for the royal Ancestors», en *Meroitica* 16. Desgraciadamente no ha podido tenerse aquí en cuenta la brillante monografía de László Török, *The Brith of an Ancient African Kingdom. Kush and Her Myth of the State in the First Millenium BC*, Univ. Lille III, Lille, 1995.

dinastía, en el sentido cultural, como nubios. Entre los objetos hallados en estas tumbas los hay, sin embargo, de origen inequívocamente egipcio, como vasos de piedra, alhajas de oro y recipientes de loza, además de cerámica, los cuales permiten deducir la existencia de relaciones comerciales con Egipto. Pero las tumbas de la siguiente generación permiten concluir algo más: una influencia cultural de Egipto. Las cámaras funerarias presentan ahora muros de piedra tallada y la cerámica aparece pintada con escenas de estilo egipcio; y hasta se ha hallado escritura jeroglífica. Las huellas se relacionan con mensajes iconográficos y epigráficos que permiten deducir la presencia de egipcios y el desarrollo de un culto funerario egipcio para los gobernantes nubios. Y las tumbas de la generación siguiente revelan que el proceso de egiptización avanza de forma rápida y dramática.

Si antes se admitía que esta influencia egipcia partía de los sacerdotes de Amón del templo de Gebel Barkal, que a pesar de la ruptura de los vínculos con la metrópoli prosiguieron el culto durante el Tercer Período Intermedio, Kendall ha demostrado, basándose en informaciones no publicados sobre tumbas, que aquel templo se hallaba en ruinas desde hacía siglos. La egiptización sólo pudo haber partido del mismo Egipto. ¿Cómo hay que entender esto? La reconstrucción de Kendall parece a primera vista algo novelesca, pero podría ser en lo esencial acertada. Kendall supone que el clero tebano de Amón, amenazado por un sublevación, buscó refugio en los gobernantes de Kurru. Para tal sublevación aconteció, según la hemos descrito más arriba, en el año II de Takelot II (*ca.* 840 a.C.), cuando el gobernante tanita nombró a su hijo Osorkon sumo sacerdote de Amón, poniendo así en serio peligro la independencia del Estado divino. Las revueltas fueron reprimidas sangrientamente, y varios sacerdotes fueron ejecutados de una manera cruel. Motivo suficiente para que muchos grupos afectados intentaran salvarse de la persecución huyendo a Nubia. En el curso posterior de estos conflictos, el Estado divino tebano rompió sus estrechos vínculos con la dinastía XXII tanita, y empezó a contar los años de reinado de la dinastía XXIII en Leontópolis. Cronológicamente, los disturbios tebanos coinciden con el cambio cultural en Nubia.

La consecuencia de este cambio cultural es que las generaciones siguientes de la casa reinante de Kurru se consideran nombradas por Amón legítimas herederas del trono egipcio. Su dios es el Amón de Gebel Barkal, íntimamente vinculado al culto de Amón en Tebas.

Fundamento de esta construcción cúltica, política y teológica es la gran estela de Thutmosis III en Gebel Barkal, ahora nuevamente legible y que permite que los recuerdos sepultados revivan en la imagen sagrada que de Nubia tenía el Reino Nuevo. Fueran cuales fueran los factores desencadenantes de este cambio cultural, lo cierto es que no pueden ser reducidos a una «supervivencia» más o menos automática de las tradiciones egipcias del Reino Nuevo, sino que tienen que ver con un recurso reconstructivo a formas y contenidos enterrados y olvidados salvando el hiato de varios siglos. Aquí podrían y habrían intervenido conjuntamente varias circunstancias: la permanencia de colonos egipcios en el país, la visibilidad de los templos abandonados y ruinosos, pero que siguen despertando sentimientos, las relaciones comerciales, nunca rotas, con Egipto, la estancia de soldados kushitas en Egipto y de comerciantes, intérpretes y quizá también enviados egipcios en Kurru y muchas otras circunstancias, entre las que la afluencia de refugiados políticos, que Kendall reconstruye, tendría especial significación. Pues, si bien en Gebel Barkal el recuerdo del culto parejo de Karnak se había perdido, en Karnak ocurría lo contrario. Aquí, los textos que hacían referencia a la patria nubia de Amón-Min continuaron empleándose en el culto, sin que los apuros de los sacerdotes lo impidieran.

Con la egiptización, los gobernantes de Kurru dejaron mensajes que nosotros podemos entender. Las inscripciones más antiguas son aún torpes, y los templos más antiguos, modestas construcciones de ladrillo. Pero esto cambiará rápidamente. El primero de aquellos gobernantes es Alara/Arii[53], del que más tarde se dirá que confió en Amón, que le ha puesto como rey. Kashta («el kushita»), su sucesor, ostenta ya toda la titulatura egipcia, y desarrolla una muy ambiciosa actividad constructora de puro estilo egipcio. Con su sucesor, Piye, culmina este desarrollo. Sus inscripciones históricas no sólo están en la mejor tradición egipcia, sino que constituyen dentro de ésta una cumbre del arte narrativo y manifiestan la ambición de este gobernante de poner fin al Tercer Período Intermedio no sólo política, sino también culturalmente, y dar inicio a un nuevo período de esplendor. Una vez más demuestra la alianza de literatura y política

53 Macadam, *The Temples of Kawa*, pp. 76-81, pls. 32-24. En esta inscripción, Alara-Arii aún no se denomina «rey» (*nswt*), sino sólo *nb ḫpš*, *nb t3wj* e «hijo de Amón». Tampoco lleva corona ni Ureus, pero escribe su nombre en cartuchos.

sus virtualidades. La dinastía kushita no sólo confía en la fuerza de sus tropas, sino también, y en la misma medida por lo menos, en el poder de su retórica, en la fuerza electrizante de su misión religiosa y en el esplendor de su arquitectura.

Esta vez hubo un auténtico renacimiento. El que no fuese duradero y finalmente no fuese más que una preparación de lo que luego vendría con la dinastía XXVI, se debe a circunstancias de política exterior que más adelante habremos de considerar.

La ascensión de la casa kushita, fundadora de la dinastía XXV, se produjo por etapas. El primer paso, la constitución de un gobierno local en Kurru, permanece para nosotros en la oscuridad, y sólo tenemos noticia de él a través de huellas arqueológicas. El segundo paso es la pretensión del reconocimiento por Egipto de un reino del mismo rango que los del Tercer Período Intermedio. La casa kusita se coloca así al mismo nivel que el de las dinastías y principados egipcios. El tercer paso es la aspiración a la monocracia faraónica en el sentido clásico. Este paso exigía volver a la gran tradición del pasado. El nuevo orden que los gobernantes kushitas querían instaurar frente a las cortes policéntricas del Tercer Período Intermedio sólo podía legitimarse como regreso al orden antiguo y verdadero. En el aspecto político exigía el regreso a la forma clásica del reparto de poderes. Poder clerical, poder secular y poder militar fueron de nuevo repartidos entre distintas manos. Los kushitas sacaron provecho de aquella estructura que había creado Osorkon III (dinastía XXIII) para impedir de una vez por todas enfrentamientos, si no guerras civiles, como los que se produjeron en Tebas alrededor del cargo de sumo sacerdote. Ellos hicieron que la princesa Amenirdis, hija de Kashta y hermana de Piye, fuese adoptada por la esposa del dios entonces reinante, Shepenupet I, hija de Osorkon III.

La epopeya de Piye

Antes de que la dinastía kushita diera el tercer paso y restituyera el reino faraónico en todo su esplendor tradicional, el orden históricamente configurado del Tercer Período Intermedio encuentra en Piye un defensor. Justo en el punto en que amenaza con desmoronarse, debido a que uno de los príncipes libios del delta, llamado Tefnakte,

perturba el delicado equilibrio del policentrismo político y —esta vez desde el norte— pretende llevar a cabo una nueva unificación, interviene Piye y restablece por la fuerza de las armas ese equilibrio.

La estela triunfal de Piye, hallada en 1862 cerca de Gebel Barkal por un oficial egipcio de permiso en su país, e inmediatamente trasladada por Mariette a su museo de Boulaq, arroja una clara luz sobre las distintas situaciones políticas de Egipto al final del Tercer Período Intermedio y muestra un panorama de extrema dispersión política. Pero esta situación no es percibida como un «caos» objeto de lamentaciones, sino que, por el contrario, aparece conceptuada y codificada como un orden político. Se trata, pues, de una situación exactamente inversa a la de los dos períodos intermedios precedentes: frente a las lamentaciones y descripciones de caos que sería lógico esperar de la discrepancia entre la realidad policéntrica y la teoría monocrática, no sólo observamos la ausencia de toda disonancia cognitiva, sino incluso una descripción positiva, como la que admitiría un orden normativo, de esta situación. Esta estela triunfal de Piye es como la glorificación del Tercer Período Intermedio: defiende el orden de los numerosos reyes, príncipes y nobles reinantes uno tras otro del agresor interno, que quiere crear la unidad —y que más tarde fundará la dinastía XXIV—.

El interés político de Piye en la conservación del orden policéntrico resulta ya de la escena que muestra el frontis de la estela. Ella retrata —contra toda tradición, pues nunca se ha representado en una estela una escena histórica, sino siempre una escena cúltica— la quintaesencia del orden político que Piye desea: el homenaje a los distintos reyes y príncipes sometidos por Piye, pero finalmente confirmados y respaldados en sus títulos y pretensiones de gobierno. Entre ellos sólo Tefnakte, el rival, está ausente, sea porque Piye se niega a admitirle en esta codificación icónica del orden, sea porque respeta el hecho de que Tefnakte *de facto* no se adhirió a ese orden. En medio figura el propio Piye, mirando a la derecha; detrás de él, Amón en su trono, mirando igualmente a la derecha y acompañado de Mut (de pie). A ambos lados de este grupo central aparecen, en dos registros, los gobernantes del Bajo y el Medio Egipto. El grupo de la derecha, al que Piye mira, está encabezado, en el registro superior, por la reina (Nestjenet) y el rey Nimlot de Hermópolis. El rey tiene en la mano derecha un sistro, y con la izquierda conduce un caballo. Estas dos figuras, que aparecen de pie, están bien destacadas. Las ocho figuras restantes aparecen postradas. A la derecha, en el registro inferior tres

«reyes» más besan la tierra: Osorkon de Tanis-Bubastis, Iuput de Leontópolis y Pfetjauawibastet de Heracleópolis. El grupo de la derecha comprende, pues, sólo personajes regios, como tales reconocibles no sólo por el título y la escritura en cartuchos, sino también por la diadema con el ureus. En el grupo de la izquierda se hallan representados, en el registro superior, dos caudillos de Ma, reconocibles por su pluma (Akanosh y Djedamonefank), y en el inferior un no-Ma (el príncipe Pediese) y otros dos caudillos de Ma (los nobles Patjenfi y Pimui). Más adelante volveremos sobre la identidad de las personas y el significado de los títulos. Ahora sólo nos interesa el que éstas no sean «rebeldes» ni «miserables enemigos», sino que aparezcan con todo el ornato de su identidad de gobernantes. Es la representación en imágenes de un hecho político que se halla en crasa contradicción con toda la ideología tradicional, algo patente incluso para los que no saben leer. Los títulos reales y el ureus significan también cómputo anual propio. En el Egipto de esta época se vivía en varias «zonas cronológicas», pues a las tres o cuatro cronologías egipcias (el Estado divino tebano había adoptado el cómputo de la dinastía XXIII) se añadió el cómputo anual de Piye. Lejos de reconocer en estas situaciones síntomas de caos y anarquía, Piye las sanciona como el orden querido por la divinidad, un orden icónicamente articulado y codificado en las imágenes de su estela.

Piye adquiere su perspectiva superior, que le permite tener una visión de los múltiples príncipados y pequeños reinos en competencia en que Egipto se había fragmentado como elementos conformadores de un orden político, de un nuevo modelo de «gran reino» que él esboza en otro texto:

> Amón de Napata me ha puesto como gobernante de este país,
> igual que yo dije a uno: «Sé rey», y es rey,
> o «Tú no serás rey», y no es rey.
> Amón de Tebas me ha puesto como gobernante de Egipto
> igual que yo dije a uno: «Yo te corono», y coronado está,
> o «Tú no serás coronado», y no está coronado.
> Quien está bajo mi protección, no corre peligro de que su ciudad
> sea conquistada, mientras yo pueda impedirlo.
> Los dioses hacen un rey, los hombres hacen un rey,
> pero yo soy un rey que Amón ha hecho[54].

Piye se considera «gran rey» en el sentido asirio del rey que tiene a otros reyes bajo él, y un rey designado por Amón en el sentido de la teocracia tebana, mientras que los demás reyes son designados unos por dioses (como los reyes de Asiria, Babilonia o Israel) y otros por él mismo (como los reyes del Medio y el Bajo Egipto). Este modelo le permite observar desde arriba el caos fáctico de la «poliarquía libia» y, desde esa perspectiva, presentarlo como orden.

La situación de extrema disgregación está bien a la vista. El texto de la inscripción refleja esta escena con una precisión inusitada en Egipto. La incesante separación de *apanages* y primogenituras hizo que de los reinos de las dinastías XII y XXIII sólo quedaran gobiernos de ciudades con un mínimo territorio a su alrededor[55]. En el Medio Egipto, Hermópolis y Heracleópolis eran reinos independientes[56]. El Estado divino de Tebas estaba ya bajo dominio de los kushitas. El todo recuerda al «Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana» en tiempos de la conquista napoleónica, o a los Balcanes después de la Primera Guerra Mundial. En dos ocasiones se intercalan listas con los nombres de representantes de los particularismos estatales del Bajo Egipto acompañados de títulos precisos y pretensiones territoriales. Una de estas listas nombra a los miembros de la coalición de la que Tefnakte ha podido valerse para el propósito de someter desde el norte el reino y crear un nuevo gobierno central. La segunda lista nombra a los príncipes y gobernantes que han acabado sometiendose a Piye. En ella se distingue claramente entre tres categorías de gobernantes: reyes, caudillos de Ma y nobles u otros señores que no son

54 Grimal, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIXème dynastie à la conquête d'Alexandre*, París, 1986, 217-218.

55 En el Este del delta gobiernan los herederos de las dinastías XXII y XXIII Osorkon IV y Iuput II junto con toda una serie de portadores de títulos no reales: el «príncipe de Ma» Sheshonq de Busiris (a quien en el curso de los acontecimientos sucede el «conde» Pmui), el «gran príncipe de Ma» Djedamonefank de Mendes, cuyo príncipe heredero general Ankhor de Hermópolis parva, el «príncipe» *(rp^ct)* de Athribis, Bakennefi (a quien suceden sus hijos Petiisis y Esnaut, que se reparten el nomo de Athribis-Heliópolis), el «conde» y príncipe de Ma Akanosh de Sebennytos, Behber el-Hagar y Sammanud, el conde y príncipe de Ma Patjenfi de Pi-soped, el conde y príncipe de Ma Nachthornashenu de Pikror, el príncipe de Ma Pentawere y el príncipe de Ma Pentabekne, el sacerdote Petharsomtus de Letópolis, los condes Horbes de Ese y Rosesau, Djedkiu de Kentnefer, Pabasa de Keraha.

56 En Hermópolis gobierna Nimlot/Namart con su «reina» Nestjenet, y en Heracleópolis Peftjauawibastet. Éste, conocido también por algunos monumentos, gobierna al estilo faraónico, con su propio cómputo anual.

caudillos de Ma. Los monumentos de la época confirman con toda exactitud los datos de estas listas.

La precisión en la descripción es indicativa de la significación que para Piye tiene el *statu quo*. Piye describe la situación como un orden político que como tal respeta y admite. Su campaña militar no persigue una transformación revolucionaria. Él toma parte en el juego de la creación de un orden político interior empleando medios propios de una «política exterior» cuando vincula (pero no fusiona) en calidad de vasallos los gobiernos existentes a su reino kushita-tebano, haciendo valer su rango superior (*njswt-bjt*, en oposición al mero *njswt*, unido al uso del pronombre *.hm.f*, «Su Majestad»). Quiere, por una parte, conservar las estructuras existentes, mas, por otra, también quiere imponer una nueva estructura superior que las englobe. Y esta imposición es para él su misión divina. Como esta nueva estructura no debe disolver las antiguas, sino al contrario, protegerlas, reforzarlas y conservarlas, su misión es políticamente débil, pero Piye intenta compensar esta debilidad por medio de la semántica política. El texto que Piye hace grabar en la estela triunfal de Gebel Barkal está ante todo al servicio de la publicidad y la perpetuación de esta semántica.

La situación histórica hacia 730/725 a.C., que la inscripción plasma con tanta precisión, es el trasfondo, pero no la ocasión para la acción de Piye. Ésta es más bien provocada por una dinámica que amenaza el fundamento del orden político, el equilibrio del juego policéntrico de fuerzas. Al oeste del delta, Tefnakte de Sais se ha adueñado de una importante zona territorial y aliado con los «reyes» de las dinastías XXII y XXIII y sus múltiples ramas laterales y con caudillos de Ma. Tefnakte marcha hacia el sur y amenaza a los «reyes» de Heracleópolis y Hermópolis. Desea construir una nueva forma de unidad política bajo su soberanía. En este punto se produce la intervención de que informa la estela de Piye.

> Llegaron para anunciar a Su Majestad:
> hay un caudillo del oeste,
> el conde, y príncipe de *Ntr*, Tefnakt,
> que se encuentra en el nomo del Arpón, en el nomo del Toro del Desierto,
> en Hapi, en [...],
> en Anu, en la Casa Dorada y en Menfis.
> Ha tomado posesión de todo el oeste,

desde los pantanos del norte hasta Lisht,
y marcha ahora hacia el sur con un gran ejército,
con todo el país, aliado suyo, siguiéndole;
los condes y administradores de distrito le siguen como perros.
Ninguna fortaleza de los nomos del sur le ha cerrado las puertas
(sigue una lista).
Dirigiéndose a los nomos del este,
éstos le han abierto igualmente las puertas:
(sigue otra lista).
Mira, ahora pone cerco a Heracleópolis.
Que se ha enroscado como la serpiente Uroboros
y no deja salir a quien quiere salir, ni entrar a quien quiere entrar, y lucha cada día.
Él la tiene cercada por todas partes,
cada conde conoce su bastión,
él tiene a cada hombre en su división
bajo los condes y los administradores.

El segundo mensaje viene de los «condes y comandantes de guarnición en sus ciudades», que se ven asediados. Anuncian que ahora también Nimlot se halla en Hermópolis bajo una gran presión y ha tomado disposiciones para someterse a Tefnakte:

Mira, ha ido a unirse a él,
ya no está del lado de Su Majestad.

Entonces Piye da a los comandantes de las tropas estacionadas en Egipto orden de atacar a Tefnakte. Con esto nos enteramos de que, en esta época, el Alto Egipto estaba ya en manos kushitas. A la vez envía a Egipto un ejército al que da instrucciones muy precisas: ningún ataque nocturno por sorpresa; combatir sólo de día y con previo aviso; si el adversario desea un aplazamiento, debe concedérsele, y si quiere esperar refuerzos, hay que esperar su llegada, debiéndose luchar contra estas tropas de refuerzo. Además hay que anunciar a éstas el combate de la siguiente manera:

No sabemos a quién debemos hablar,
al dirigirnos al ejército.
(pero escucha:) pon el tiro al mejor carro de guerra de tu establo
y organiza los frentes de batalla.
¡Entonces notarás que es el dios Amón el que nos ha enviado!

Para Piye es de suma importancia que esta guerra se desarrolle conforme a ciertas reglas, es decir, que sea una guerra *justa*, y teniendo en cuenta su misión divina, también una guerra *santa*. Las excelentes cualidades de que desea aparecer revestido en la descripción de sus acciones no son las virtudes clásicas del general: estrategia, astucia táctica, rapidez, impredecibilidad, valentía, intrepidez, planificación, etc., sino piedad, benevolencia, deferencia, confianza en el dios, conciencia de la propia misión y consecuencia. No desea aparecer como gran conquistador, sino como gobernante legítimo.

Mientras la primera parte de la instrucción expone las reglas que esa guerra debe respetar, la segunda se refiere a la conducta del ejército en Tebas. Tebas aparece aquí como una ciudad sagrada, en la que debe garantizarse la paz de la forma más escrupulosa. El ejército debe dejar las armas, purificarse con agua y vestir de lino sacerdotal. Ante el dios, la fuerza militar carece de sentido.

> Ningún héroe tiene fuerza sin él.
> Él hace fuertes a los débiles,
> y así muchos huyen de pocos
> y uno sólo vence a miles.

Por eso deben los soldados purificarse, postrarse ante él y hablarle así:

> Enséñanos el camino,
> para que luchemos bajo tu sombra.
> Que las tropas que tú has enviado ataquen con éxito,
> y ante ellas la multitud sienta terror.

La semántica que Piye emplea para obligar a los gobiernos del norte, como antes que él Narmer, Mentuhotep y Kamose en el sur, a reconocer un reino que está por encima de ellos, es la semántica teocrática del Estado divino. Las medidas aquí descritas son absolutamente nuevas. ¿Dónde hubo antes en Egipto algo comparable? Todo un ejército debe purificarse y vestir de modo sacerdotal para entrar en el templo y poder pedir protección a Amón. Se trata de un ritual formal para iniciar una guerra.

En lo que sigue haremos una recapitulación muy breve de los resultados descritos en el texto antes de valorar el texto como monumento histórico, literario y civilizatorio.

El ejército enviado por Piye avanza hacia Heracleópolis pasando por Tebas, y en Heracleópolis se encuentra con la coalición de tres reyes y cinco príncipes que se han adherido con sus ejércitos a Tefnakte. Se producen dos enfrentamientos, tras los cuales el ejército de los aliados se retira hacia el Bajo Egipto, mientras que Nimlot huye hacia Hermópolis, donde tiene su residencia. Luego, el ejército kushita pone sitio a la ciudad de Hermópolis y da parte al rey.

El rey «se enfurece como una pantera» porque los coaligados ha huido, y jura partir él mismo para Egipto. Pero antes debe celebrarse en Tebas la fiesta de Luxor de la forma prescrita, y esta fiesta dura tres semanas. El ejército, que se ha enterado de la cólera de Su Majestad, intenta, mediante una serie de acciones llevadas a cabo con éxito, calmar a su señor. Tres veces se dice: «dieron parte a Su Majestad, pero su corazón no quedaba contento». Concluidas las festividades tebanas, Piye se dirige a la cercada Hermópolis, reprende a su ejército y estrecha el cerco, hasta que de Hermópolis empieza a salir un «olor a descomposición». El rey Nimlot se ve obligado a enviar emisarios, y finalmente a la reina. Desafortunadamente grandes partes del texto que sigue están destruidas. Pero, después de una extensa laguna, los discuros continúan: Nimlot cambia de actitud y, arrepentido, vuelve a ser vasallo de Piye. El texto da gran valor a la hechura de estos discursos, y aproximadamente dos terceras partes del mismo se componen de discursos. En ellas se despliega la dimensión semántica de la historia alumbrando la motivación interna de actos, actitudes y posturas, interpretando procesos y precisando metas. Las grandes cualidades literarias del texto, sobre las que aún habremos de volver, residen en estos discursos. Los acontecimientos de Hermópolis concluyen con la sumisión del rey, la confiscación de su tesoro, una ofrenda en acción de gracias a Thot, el dios de Hermópolis, y una escena muy particular, que provoca un segundo acceso de ira de Piye. El texto refiere tres de estos arrebatos, y todos acaban con un juramento solemne del rey. ¿Qué ha sucedido? En la inspección del establo, Piye comprueba que (¿los?, ¿algunos?) caballos han muerto de hambre —¡qué podría esperarse en una ciudad sitiada durante meses!—. ¿Pero cómo «lee» Piye este descubrimiento?

Tan cierto como que vivo y Re me ama
y mi nariz alienta vida:
que a mis ojos es más grave dejar a mis (!) caballos morir de hambre
que todas tus demás faltas.

Este asunto es para Piye ocasión para proclamar su misión divina más claramente que en ningún otro pasaje del largo texto:

¿No sabes que la sombra del dios está sobre mí?
Él no permite que mi causa fracase.
Si otro que no me conociera hubiera hecho lo que yo,
nada le habría yo censurado.
Yo nací en carne, creado en el huevo divino,
la semilla del dios está en mí.
Tan cierto como su *ka* dura, yo no actúo sin él,
pues él es el que me ordena hacer lo que hago.

El sentido de esta escena es la definición de la culpa de Nimlot por las consecuencias del sitio. Quien, contra su propia convicción, cierra sus puertas al gobernante enviado por el dios, se hace culpable de todas las consecuencias del estado de sitio que le ha obligado a imponer. Esta culpa tiene en él el carácter de un pecado, a diferencia de la acción de un enemigo que obra en legítima defensa. En cuanto al significado del caballo en esta época, hay que saber que los reyes kushitas se enterraban con sus caballos preferidos, y que Osorkon IV envió al rey asiático Sargon II, como el obsequio más noble que entonces podía hacerse, «dos magníficos caballos de Egipto que no tienen iguales en todo el país».

También el rey Peftjauawi-Bastet de Heracleópolis aprende en seguida la lección y no permite un cerco, sino que declara su total sumisión en un discurso que despliega, desde la perspectiva del vasallo, toda la semántica de la relación con el rey verdadero, elegido por la divinidad. Aún habremos de volver sobre este tema. A continuación se describen tres casos de lo que constituye una tercera posibilidad: una ciudad cierra sus puertas, pero que luego, puesta ante un ultimátum, evita el cerco y se somete. En todos estos casos, Piye es benevolente y se limita a consfiscar los tesoros, transferir el contenido de los almacenes al templo de Amón en Karnak y organizar una ofrenda de acción de gracias a los dioses de la ciudad. Con la transferencia de los almacenes al templo de Amón en Karnak, Piye lleva a

efecto una práctica política del Reino Nuevo que en su tiempo había conducido a una inmensa acumulación de riquezas en el templo tebano de Amón. Esta práctica se ajusta a su concepto del papel de la «pietas» y a su concepto teocrático del Estado.

Piye alcanza con su ejército la ciudad de Menfis y le pone el mismo ultimátum. Pero Menfis responde a su mensaje con una bofetada: cierra sus puertas y aun hace salir a una abigarrada tropa de artesanos y marineros. Menfis no tiene, como se ve, ningún príncipe. Se encuentra ya bajo dominio de Tefnakte, que hace aquí una breve aparición, grita una arenga a los sitiados y desaparece en su caballo (no en un carro, hecho que el texto destaca). La historia del sitio y la toma de Menfis, punto culminante de todo el texto, ilustra acabadamente la perspectiva constante de la narración. Todo el capítulo consta de unos 170 versos. De ellos sólo 58 corresponden a discursos: 1.° el ultimátum de Piye (15), 2.° el discurso de Tefnakte (16), 3.° deliberación en el ejército de Piye sobre la estrategia del sitio (9), 4.° juramento de Piye, que monta en cólera por esos discursos y amparado en la voluntad de Amón ordena el ataque inmediato: «yo quiero tomar Menfis como un torrente» (10), y 5.° arenga de Piye (8).

Las acciones bélicas como tales sólo son mencionadas. Son dos, y la primera no es propiamente un combate. Se envía al ejército para que se apodere de la flota de Menfis, lo cual consigue sin derramamiento de sangre, pues los barcos se hallan sin tripulación en el puerto. La segunda es la toma de Menfis: «Menfis fue tomada como por la acción de un torrente. Muchos hombres murieron, y otros fueron hechos prisioneros y conducidos ante Su Majestad». Esto no se describe como acción heroica de un gran general, sino como la realización casi automática de una voluntad, cuyo instrumento se considera Piye. Porque, de la toma de Menfis, más importante que el aspecto militar es, para el texto, la psicología de la rebelión y el sitio, del reconocimiento exigido, negado y finalmente obligado, como muestran los discursos, así como el epílogo de la conquista, que aquí es descrito en no menos de 72 versos. En él aparecen las acciones sagradas de Piye en Menfis, Babilonia (Keraha) y Heliópolis, así como las legaciones del rey Iuput II, del caudillo de Ma Akanosh, del príncipe heredero Pediese y otros nobles del Bajo Egipto.

La última parte de la inscripción informa de las promesas de fidelidad de los príncipes del delta que se someten, lo que una vez más se

expone en forma de largos discursos, y concluye con una lista de todos los gobernantes que reconocen la soberanía suprema de Pianki. Finalmente, también Tefnakte ofrece la paz, y su discurso, de no menos de 39 versos, constituye una cima del género. La misión de Piye se ha cumplido. El texto finaliza con la visita de los cuatro reyes (Iuput II, Osorkon IV, Peftjauawibastet y Nimlot) al kushita en su palacio para presentarle sus respetos. Aquí se plantea una cuestión relativa a la pureza cúltica, de la que nunca antes se ha hablado.

Tres reyes, se dice, deben esperar fuera, y sólo uno puede entrar. Excepto Nimlot, todos son incircuncisos y comen pescado, que «es aborrecido en palacio». Observamos aquí por primera vez normas de purificación por las que los egipcios de la Época Baja eran conocidos; en todo caso, Heródoto se extiende en los detalles del estricto exclusivismo egipcio en la mesa, que no admite comensales extranjeros, y la historia bíblica de José afirma lo mismo. Piye se presenta en esta escena humilladora de los reyes del delta como un rey no sólo legítimo, sino incluso «puro» en el sentido sacerdotal y utiliza su pureza ortoprácticamente observada contra los libios. Aquí, las prescripciones religiosas relativas a la pureza trazan límites completamente nuevos. No sabemos de dónde vienen estas prescripciones. Pero hay muchos indicios de que éstas no surgieron en Kush, sino en el Estado divino de Tebas. De otro modo, sería difícil explicar cómo Nimlot habría podido hacerlas suyas. Pero también pudo haberse extendido una ortopraxia de este tipo desde Tebas hasta Hermópolis al norte, y hasta Kush en el sur.

Lo más llamativo del texto de Piye es su carácter literario. Es un texto singular entre todas las inscripciones regias. Sólo el poema de la batalla de Qadesh podría parangonársele. Pero el texto de Piye es casi el doble de largo. Hay que valorar este hecho en el marco de las formas y posibilidades de las que la cultura egipcia disponía. Los textos egipcios son de corto aliento para nuestro concepto de texto. Las inscripciones regias comprenden por lo regular de cincuenta a cien versos. Un texto que duplica esta extensión, como, por ejemplo, la inscripción triunfal conocida como *Estela de Israel*, de Merneptah, desborda ya de forma considerable el marco anterior, y constituye una excepción intencional. A las inscripciones se oponen aquí los libros, escritos sobre papiro y en cursiva. Son naturalmente más extensos. Pero la extensión de una obra literaria, como, por ejemplo, la novela de Sinuhé, es de 500 a 600 versos. Tal es la extensión que Ramsés II

quiso que tuviera el poema de la batalla de Qadesh, pues se propuso publicar y perpetuar este acontecimiento no en la forma tradicional del informe regio, sino en la de un «libro» literario. Estos datos, que nos parecen externos, son de capital importancia para determinar el género de los textos. Cada género tiene su extensión típica, su «peso específico». No se entiende correctamente un texto egipcio si no se lo lee en el marco de su género, cuyas convenciones vienen en él supuestas. Entre una «estela» y un «libro» no hay sólo diferencias cuantitativas. Por eso, tampoco se entiende del todo el texto de Piye si no se advierte claramente que, con su extensión de *ca.* 900 versos, desborda todos los marcos. Traducido a nuestras magnitudes, tiene el formato de una obra en dos tomos. Nunca antes se escribió en Egipto un texto de longitud comparable en una estela.

Piye encabeza su texto como «decreto» (*wḏ*, la palabra común tanto para «decreto» como para «estela»), pero su idea es la de un libro. El texto se articula en dos partes de longitud aproximadamente igual. El punto álgido de la primera parte lo constituye la toma de Hermópolis, con Nimlot como adversario principal, y el de la segunda parte la toma de Menfis, con Tefnakte como adversario principal. Las luchas de la primera parte van precedidas de las acciones sagradas en Tebas, y a las de la segunda parte siguen las acciones sagradas en Menfis, Babilonia y Heliópolis. La proporción entre narración y discurso —aproximadamente 2:3— corresponde también a la construcción de las narraciones literarias[57]. Su elaborada forma artística puede compararse a la de un oratorio, con las partes narrativas como recitativos y los discursos como arias; y hasta con algunos coros. No falta ni el coro final. Como en un oratorio barroco, la narración refiere el curso de la acción, y los discursos son su «ilustración interior» lírico-subjetiva. Las partes narrativas («recitativos») reactivan las fórmulas y formas verbales clásicas de la narración del Medio Egipto: «Pero, cuando la tierra se iluminó y empezó el día...», la solemne forma verbal iniciadora del capítulo «fue x lo que hizo...», el «narrativo» *ḫ‘.n sḏm.f*, «entonces oyó», con el que la narración avanza un paso, y el resumidor *wn.jn.fḫr sḏm*, que nosotros traducimos también por «entonces oyó», pero que resume y cierra un capítulo anterior de la narración. Las partes narrativas determi-

57 *Cfr.* F. Hintze, *Untresuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen*, Berlín, 1950.

nan la construcción total del texto; en ellas están engastados los discursos, incluso cuando son cuantitativamente predominantes. Lo que se halla casi totalmente ausente del texto es la parte «eulógica», que en las inscripciones reales del Reino Nuevo representa la mayoría de las veces la mitad del texto total y juega todavía un papel importante en la crónica del príncipe Osorkon. La *eulogía* no tiene que ver con la reproducción de un acontecimiento histórico, sino con la descripción de rasgos característicos del rey que trascienden la época, rasgos cuya condición extrahistórica es expresada con las formas atemporales de los sintagmas nominales egipcios (participios, oraciones de relativo, etc.). La estela de Piye reduce este elemento a unos pocos versos, y éstos los pone, cual «arias», en boca del propio Piye en modo directo y como comienzo:

> Orden expresada por Su Majestad
> «Sabed hasta dónde he llegado, superando a los antepasados
> yo soy un rey, símbolo del dios,
> imagen viva de Atum,
> que salió de un vientre destinado a gobernar,
> y a quien los mayores que él temían.
> Su padre sabía, su madre reconocía:
> ya en el huevo está destinado a gobernar.
> El dios presente, al que los dioses aman,
> hijo de Re, que obra con sus manos,
> Miamana Piye.»

Y luego prosigue ya el narrador épico:

> Llegaron para informar a Su Majestad...

Esta parte eulógica es extremadamente breve comparada con lo acostumbrado en Egipto. Ello muestra, ya en el comienzo mismo, que los pesos están aquí repartidos de distinta manera. Piye no aparece como el tradicional rey-dios, encarnación de una identidad intemporal, sino como el general-sacerdote del Tercer Período Intermedio, cuya identidad individual se evidencia por su *pietas* y su energía, propias de un hombre enviado por el dios y en tal sentido divino.

El carácter literario del texto se muestra, más aún que en sus meras proporciones, en sus recursos conscientes a grandes tradiciones de la literatura egipcia, en su empleo de modelos lingüísticos, formales y

motívicos, en su «clasicismo»[58]. Piye moviliza en este texto la memoria cultural de Egipto y se legitima por la «cultura» tanto por lo menos como por la piedad y el éxito militar.[59] Los puntos álgidos los constituyen los discursos, y en éstos sobresalen a su vez las declaraciones lealistas. Los discursos de Nimlot, Peftjauawibastet y, muy especialmente, Tefnakte recuerdan a las oraciones ramésidas de la piedad personal, con sus construcciones formales características de la invocación hímnica, la lamentación, la confesión, la promesa y la alabanza.

Peftjauawibastet se dirige a Piye con las siguientes palabras:

(Invocación) ¡Salve, Horus, rey poderoso,
toro que embiste a toros!
(Lamentación) El mundo inferior se ha apoderado de mí,
estoy hundido en las tinieblas.
¡Dame la luz de tu rostro!
No he encontrado ningún compañero en el día de la desgracia,
ningún apoyo el día de la lucha (estos dos versos son citas de las Instrucciones de Amenemhat I),
sólo a ti, poderoso rey –
¡haz desaparecer las tinieblas de mi vista!
(Promesa) Quiero servirte con mis bienes,
Heracleópolis debe ser tributaria tuya.
(Alabanza) En verdad eres Horakhte, la principal de las estrellas circumpolares,
mientras ella exista, existirás tú como rey.
Si no se apaga, tú no te apagarás,
¡rey del Alto y el Bajo Egipto, Piye, el que siempre vivirá!

Bastante más extenso es el mensaje de Tefnakte:

(Invocación y lamentación) ¡Ten piedad! No puedo ver tu rostro
en días de ira (o: de la ceguera),
No puedo sostenerme ante tu soplo ardiente,
y me atemoriza tu grandeza.

58 *Cfr.* N. Chr. Grimal, «Bibliotèques et propagande royale à l'époque éthiopienne», en *Livre du centenaire, MIFAO* 104, El Cairo, 1980, 37-48.

59 También esta demostración de formación literaria clásica es un rasgo que recuerda a la ideología de la corte neoasiria. *Cfr.* al respecto P. Maschinist, «The Assyrians and their Babylonian Problem», en *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin 1984/85*, Berlín, 1985, 353-364.

Mira, tú eres Seth, el primero del sur,
Montu, el fuerte toro.
Cualquiera que sea la ciudad a la que dirijas tu mirada,
no me encontrarás en ella, aunque tenga que huir hasta las islas del mar.
Temo el poder de tu cólera
y me digo: su llama me es adversa.
¿No se ha enfriado aún el corazón de Tu Majestad con lo que ya has hecho conmigo?
Pero soy en verdad miserable.
No me castigues por mi pecado,
tú, el que portas la balanza y juzgas con la pesa.
Inponme triple penitencia,
pero cuida la semilla para que coseches el fruto a su hora,
no arranques el árbol frutal con su raíz.
Tan cierto como tu ka dura, tengo en mi cuerpo mi terror ante ti,
mi temor de ti me llega a los huesos.
No puedo sentarme a beber cerveza,
y no me permito tocar el arpa.
Como el pan del hambre
y bebo el agua de la sed,
desde el día en que oíste mi nombre.
El dolor continuará en mis miembros
mi cabeza estará calva y mis vestiduras cubiertas de polvo,
hasta que «hagan» que Neith me alivie (lo que sólo Piye como rey enviado por el dios puede hacer).
Larga es la carrera que has tomado contra mí, tu mirada a mí dirigida.
¿Será mi *ka* alguna vez absuelto?
¿Será el servidor purificado de sus faltas?

La imagen de Tefnakte penitente, que se mantiene a pan y agua y debe renunciar a las comodidades y a tocar el arpa, hace recordar sorprendentemente una anécdota que Plutarco y Diodoro cuentan de este gobernante. Se decía, según ellos, que rechazó la civilización egipcia en su totalidad y escogió un estilo de vida primitivo. En una campaña contra los árabes, el rey salió sin su equipo de rigor y hubo de contentarse con los que tenía a mano. Pero encontró tan grato su estado, que optó por llevar en adelante una vida sencilla, maldi-

ciendo a Menes como fundador de la cultura egipcia del lujo. Luego grabó su maldición en una estela que hizo levantar en el templo de Amón de Karnak[60]. Según esta anécdota, Tefnakte adopta voluntariamente un estilo de vida del que en la epopeya de Piye se lamenta; pero en ambas fuentes su nombre está unido al motivo de sus inauditas renuncias.

El valor que Piye da a su piedad, a sus obras religiosas y a su actos de culto corresponde a la tradición faraónica, que presenta siempre al rey como general y señor del culto, pero, con él, ésta da un paso decisivo en una dirección que se distingue por la unión, característica del Tercer Período Intermedio, en una sola persona de las funciones de jefe militar y sumo sacerdote. Siempre se ha visto en esta unión un hábil travestismo con el que una dictadura militar quería darse una apariencia de legitimidad. El texto de Piye aclara interiormente esta aparente componenda. El aspecto religioso de su función es todo menos una máscara. En él, la actuación oficial como señor del culto y la piedad personal no sólo suponen, como corresponde al papel tradicional del rey, una motivación interior, sino también una suerte de competencia litúrgica como la que caracteriza al sacerdote profesionalmente autorizado y facultado, que conoce el ritual y observa la pureza del culto. «Quitar el sello, abrir el pasador, mirar al dios, cerrar el pasador y volver a poner el sello» son acciones realizadas por mandato regio, pero siempre por un sacerdote profesional. Un rey no se mezcla en ellas. Piye lleva a cabo en Heliópolis servicios sacerdotales regulares, mostrando así —en la forma de un mensaje— cómo entiende él, y cómo quiere escenificar históricamente, la combinación de jefatura militar y sacerdocio. En este mismo contexto hay que buscar también la explicación de los singulares tabúes respecto al orden de las audiencias en palacio. Las normas que ahora deben respetarse son prescripciones de pureza propias de los sacerdotes extendidas a un dominio que hasta entonces no era el suyo, que era, por tanto, profano.

La epopeya de Piye no sólo informa de medidas políticas: ella misma es una medida política. Posiblemente haya incluso que valorar la ventaja política de esta medida más que todos los éxitos militares. El desorden del Tercer Período Intermedio se concretaba sobre todo

60 Plutarco, *De Iside*, cap. 8, ed. de Griffiths, 128; 282. Diodoro, Bibl. Hist. I, 45. J. Yoyotte, Kêmi 21, 1971, 40-42.

en el abismo cada vez mayor entre el lenguaje de las inscripciones oficiales y la realidad de la situación política, que imponía sus propias leyes fuera del discurso político. El texto de Piye logró apresar lingüísticamente esa realidad, verterla en conceptos y hacerla representable como un orden político.

3. RECUERDO Y RENOVACIÓN. EL RENACIMIENTO ETÍOPE Y EL RENACIMIENTO SAÍTA

Esquema histórico

La campaña de conquista de Piye se desarrolló en el año 728 a.C. Debía impedir la unificación de Egipto bajo Tefnakte, y al menos logró este objetivo. Pero, poco tiempo después, Tefnakte accedió a la dignidad real y fundó la dinastía XXIV. Gobernó ocho años, y le sucedió su hijo Bochoris.

En el año 715 subió al trono el hermano de Piye, Shabaka. Con él termina definitivamente la poliarquía libia. Según Manetón, hizo prisionero a su rival, Bochoris, y lo quemó vivo. Shabaka no quiso gobernar Egipto desde la lejana Napata, y eligió a Menfis como capital. El nombre real que escogió, Neferkare, que era el nombre de Pepi II, también le vinculaba al Reino Antiguo y a su capital, Menfis. Shabaka codificó su empeño en recuperar, y también reinventar, las tradiciones antiguas menfíticas en un célebre monumento: el llamado *Monumento de la teología menfita*, que se cuenta entre los textos más importantes de Egipto, y en el que más adelante nos detendremos. En Tebas terminó la construcción del pequeño templo de la dinastía XVIII en Medinet Habu, que pronto se convirtió en un centro religioso de primer orden, en el que se celebraban ritos y fiestas cuya institución fue igualmente obra de Shabaka. También nos detendremos en esto más adelante. Shabaka construyó además en Karnak, Edfú, Dendera, Abidos, Menfis y Athribis, y puso en práctica un amplio programa de renovación del culto.

En el año 702 le sucedió su sobrino Shebitku, hijo de Piye, que también se había puesto un nombre regio del Reino Antiguo, Djedkare, e incluso Kaemwese en su «nombre de Horus»[61], que era el del posiblemente en su época ya legendario hijo de Ramsés II, patrón de todos los anticuarios y conservadores de monumentos. Reinó 12 años, y le sucedió en el 690 su hermano Taharqa. Taharqa construyó templos en Nubia, especialmente en Kawa, y utilizó para su decoración modelos de los templos de pirámides de Menfis, entre ellos los de Sahure, Niuserre y Pepi II. En Karnak construyó el lago sagrado, cuya forma aún hoy se conserva, y en cuya parte norte erigió una construcción misteriosa, el «edificio de Taharqa», del que sólo se conservan partes de la cripta, decorada con textos e imágenes muy importantes, y construyó también en torno al templo antes mencionado, sito en Medinet Habu. Su compañero de gobierno, el administrador del Estado divino de Tebas era Montemhet, propietario de un palacio-tumba de proporciones fantásticas, cubierto de relieves y de una riqueza iconográfica destacadísima por su calidad artística; un verdadero tesoro de la memoria cultural, sólo emulado en grandiosidad por el palacio-tumba vecino del sumo sacerdote lector Petamenophis, que, aunque contemporáneo, no hace en sus inscripciones, estrictamente litúrgicas, ninguna referencia a acontecimientos históricos de la época. El período de gobierno de Taharqa se caracterizó por los conflictos con los asirios, cuyas ambiciones de dominio también apuntaban a Egipto. En el año 674 hubo combates en Askalon, de los que Taharqa salió vencedor, pero en el 671 Asarhaddon conquistó Menfis y deportó a toda la corte a Nínive. En el año 669 emprendió una campaña más contra Egipto, pero murió en el camino. Su sucesor, Assurbanipal, continuó la guerra y llegó, en persecución de Taharqa, hasta la Tebaida. Los adminsitradores provinciales kushitas se entregaron y pasaron a ser vasallos de los asirios. Cuando, poco después, se desentendieron de Assurbanipal, éste emprendió la tercera campaña contra Egipto. Los vasallos del Bajo Egipto fueron deportados y ejecutados; sólo se perdonó la vida a Necao de Sais, a quien se puso, junto con su hijo Psamético, como hombre de confianza de los asirios en Egipto. Los asirios acabaron, a su manera, con el último resto de la poliarquía libia (o del feudalismo libio) y prepararon el

61 Sobre los nombres del rey, *cfr.* Parte Primera, nota 22.

camino a la dinastía XXVI. Egipto estaba adminsitrado por 20 vasallos que los anales asirios denominan *sarru* («rey»), y uno de los cuales era Montemhet de Tebas.

En el año 664 murió Taharqa, dejando a su sucesor en el trono, Tantamani, tan sólo el derecho a gobernar un Egipto resignado a la dependencia asiria. La decisión de Tantamani de reconquistarlo quedó consignada en un monumento que es un testimonio más, y un testimonio impresionante, de la conciencia religiosa, característica de los reyes de esta dinastía, de haber sido elegidos para una misión. El joven rey habla aquí de un sueño en el que aparecen dos serpientes.

> En el año 1 de su subida al trono [...] tuvo S.M. una visión en sueños: dos serpientes, una a su derecha y otra a su izquierda. Luego despertó S.M. y no pudo encontrarlas. S.M. dijo: «¿Qué puede significar esto?». Entonces le hicieron saber esto: «A ti te pertenece el Alto Egipto; conquista el Bajo Egipto. Las dos señoras han aparecido junto a tu cabeza, pues el país te pertenece todo lo largo y ancho que él es, y nadie lo compartirá contigo[62].

La visión onírica tiene el carácter inequívoco de una indicación divina, «salvadora para quien la toma en consideración, pero fatídica para quien la ignora», como dice el texto en erudita alusión a las *Instrucciones de Ptahhotep*[63]. La reconquista de Egipto por Tantamani se llevó a cabo, enteramente en el estilo de Piye, como peregrinaje de templo en templo, recibiéndose en todas partes la bienvenida de los sacerdotes. Sólo en Menfis encontró Tantamani resistencia, pero fue rápidamente vencida. Necao I, el jefe del partido proasirio cayó en la batalla. Los príncipes del delta, esto es, los vasallos nuevamente puestos por los asirios, se sometieron al rey, quien pronunció una oración de agradecimiento a Amón por haber hecho realidad el sentido del sueño:

> Mi señor está conmigo, este sublime dios,
> Amón-Re, señor de Karnak, que reside en Gebel Barkal:
> el gran dios, bienhechor con quien obra para él[64],

62 Estela del sueño, ed. de N.C. Grimal, *Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire*, El Cairo, 1981, 6-7; del mismo autor, *A History of Ancient Egypt* (en francés, 1988), Oxford, 1992, 351.

63 *Cfr.* H. Brunner, «Zitate aus Lebenslehren», en E. Hornung y O. Keel (eds.), *Studien zu altäg. Lebenslehren, OBO* 28, 1979, 105-171.

64 Léase *jrj n.f* en vez de *m.f*.

que vela por quien él ama,
el que da fuerza al que está en su agua;
quien atiende a su voluntad, ninguna transgresión puede cometer,
aquel a quien él guía no puede andar extraviado[65].

La reacción de Assurbanipal provocó una catástrofe. Por primera vez en su larga historia, Tebas, la ciudad sagrada de Amón, fue conquistada, saqueada e incendiada. El *shock* tuvo que haber sido tanto mayor para Egipto cuanto que el gobernante kushita se presentaba, aún más claramente que sus predecesores, como enviado de Amón. Quizá haya que ver en este *shock* una de las razones de que esta fuente de la mitomotórica política se secara para siempre. Ninguno de los pretendientes futuros realizará ya nada con significación histórica en el nombre de Amón. La dinastía XXVI renunciará a todo *pathos* «mesiánico» y cultivará un estilo de autorrepresentación llamativamente secular.

Cómo Montemhet, el verdadero gobernante de la Tebaida, consiguió sobrevivir a todas estas turbulencias entre asirios y kushitas y mantener el orden y el aprovisionamiento en su territorio, es un misterio. Los asirios cambiaron el orden político de Egipto. En lugar de los veinte reyes vasallos pusieron a su hombre de confianza, Psametico I, como rey de todo Egipto bajo la condición de que renunciara a toda tentativa de rebelión. Así efectuaron *de iure*, y de forma expeditiva, la ansiada unificación del reino egipcio, dejando a Psametico la tarea de realizarla *de facto*. Y la realizó con notable habilidad. En el año 9 envió a su hija Nitokris, en una auténtica marcha triunfal, a Tebas para ser adoptada por Shepenupet II y Amenirdis II, las dos esposas del dios. Ésta fue la primera «unificación» de la historia de Egipto hecha desde el norte. La princesa fue recibida en Tebas por Montemhet, que fue confirmado en sus títulos. Pero, más tarde, las acumulaciones «dictatoriales» de cargos fueron sistemáticamente reducidas y ajustadas a la medida de una burocracia rigurosamente centralizada. El cargo de gobernador del sur quedó separado del de alcalde de Tebas y conferido al mayordomo de la esposa del dios. Para ocupar este cargo se llamó a gentes del norte: Ibi, Pabasa, Padihorresnet, etc. De ese modo quedaban restablecidos los clásicos monopolios estatales. Sólo ahora fueron las

65 Grimal, *Quatre stèles*, 15.

milicias locales, que en el Tercer Período Intermedio habían garantizado la soberanía relativa de los principados, sometidas a la autoridad del rey[66]. Psametico logró esto con ayuda de un ejército de mercenarios griegos, carios, judíos y otros extranjeros. En el año 653 a. C., las guarniciones asirias fueron expulsadas del país y perseguidas hasta Ashdod, sin que ello tuviera consecuencias negativas para Egipto. En el 610 murió Psametico I. Su sucesor, Necao II es conocido sobre todo por sus intervenciones en Palestina; él mató al rey Josías de Jerusalén, que le hizo frente en Megiddo (Reyes 2, 23:29), y sustituyó a su sucesor, Joacaz, por un hombre elegido por él, Joaquín. Necao II trajo más griegos al país, construyó con su ayuda una flota comercial e inició el gran proyecto de construcción de un canal que debía unir el mar Rojo con la rama pelusiana del Nilo. Psametico II, que subió al trono en el año 595, reinó sólo seis años, y le sucedió en el 589 su hijo Apries (el Hofra bíblico, de acuerdo con su nombre real: *Hꜥ-jb-Rꜥ*). Apries no pudo impedir la caída de Jerusalén, a la que siguió una insurrección en la lejana Elefantina. En el curso posterior de su reinado se produjeron conflictos entre los mercenarios griegos y el ejército egipcio, que eligió otro rey: Amasis. En 570 a. C., Amasis derrotó en Momemphis al ejército de mercenarios de Apries. Éste cayó y fue enterrado con todos los honores en Sais. Aunque cabecilla de una revuelta antigriega, Amasis fue como rey el más abierto al mundo y el más amigo de los griegos de todos los reyes de esta dinastía. Amasis murió en 526, poco antes de que los persas conquistaran Egipto bajo Cambises en el año 525 a. C.

Recuperación y reinvención del pasado

En el siglo VII se operó en Egipto una transformación profunda de su conciencia histórica. La casa real kushita y su propaganda legitimadora fue el origen de un proceso que, rápidamente extendido a círculos más amplios de las capas ilustradas de Egipto, conformó una relación fundamentalmente nueva con el pasado histórico y una

66 Aunque en época posterior aparecen constantemente unidades armadas que amparan las revueltas contra los persas, pero también contra gobernantes nativos; *cfr.* D. O'Connor en Trigger *et alii*, *Egypt. A Social History*, 249.

nueva construcción del tiempo cultural. Egipto se hizo entonces consciente de su dimensión temporal, desarrolló una nueva conciencia cultural e intentó expresarla en una gran variedad de formas artísticas y literarias. La forma lingüística, icónica o arquitectónica dejaba ahora de ser sencillamente proyectada como lo correcto y conforme a una norma sin alternativa, para ser elegida conscientemente sobre un paradigma de posibles opciones. De ese modo, los mensajes cobraban una dimensión reflexiva: ellos no sólo tienen un tema o una función concretos, sino que además hacen visible una elección estilística que constituye un reconocimiento del pasado y, con él, de Egipto como identidad cultural.

El recurso a modelos del pasado fue siempre en Egipto una de las posibilidades más importantes de llevar a efecto una renovación cultural y política salvando una ruptura de la tradición. Siempre que intentaba recuperar una tradición olvidada, renovar una rara fiesta o sustituir una imagen de culto, cuando no introducir una innovación cúltica, se procedía a estudiar los archivos. En ocasiones los propios reyes hacían gala de este trabajo de archivo, por ejemplo Neferhotep, de la dinastía XIII, y Ramsés IV, de la dinastía XX. De ciertas sentencias del *Libro de los muertos* se dice que el rey X o el príncipe y las encontraron en inspecciones o trabajos de restauración[67]. Los primeros reyes de la dinastía XII construyeron un templo como el de la pirámide de la dinastía VI, y Hatshepsut se inspiró para su templo funerario de Deir el Bahari en las construcciones vecinas de Mentuhotep II. Sesostrisanch tomó como modelo para la inscripción de la cámara de su sarcófago los textos de la pirámide de Una, y también Hatshepsut empleó, en la inscripción relativa a su coronación, textos de la dinastía XII. Se copiaban inscripciones antiguas consideradas modelos de su género. El manuscrito sobre cuero de Berlín, perteneciente a la dinastía XVIII, es sin duda una copia de una inscripción de Sesostris I. En este sentido hay que entender también la marcada orientación de la dinastía XXII al estilo artístico de la época de Amenofis III como un intento de conectar con una gran tradición anterior al período ramésida.

67 El cap. 64 habría sido encontrado por un príncipe llamado Hordjedef en Hermópolis y entregado al rey Micerinos. Algunas de estas leyendas de hallazgos y de autores ficticios se retrotraen hasta los tiempos de la dinastía I. Varios son los textos de los que se decía fueron hallados, o escritos, bajo el rey Dewen. *Cfr.* J. Osing, «Alte Schriften», en *LÄ* I, 1972, 149-154; Redford, *King-Lists*, 151, nota 109.

De estas formas de recurrir conscientemente al pasando salvando la ruptura de una tradición hay que distinguir claramente los casos de tradición no interrumpida. En ellos no apreciamos una cadena de recursos arcaizantes, sino un empleo ininterrumpido de los mismos textos en el culto. Un ejemplo impresionante de esta continuidad litúrgica es un papiro de Berlín de principios de la época tolemaica con una colección de recitaciones cúlticas. Una observación introductoria indica que esta colección es copia de un manuscrito de la época de Amenofis III (*ca.* 1400-1360 a.C.)[68]. Normalmente se habría considerado esto como un engaño piadoso, como la leyenda de un descubrimiento, destinada a asegurar al texto la autoridad de su antigüedad. Pero un examen de estos textos muestra que este dato más bien se queda corto y la colección es notablemente más antigua que el original a que hace referencia. La misma colección de textos se encuentra ya en sarcófagos de principios del segundo milenio, y algunos textos figuran ya en las pirámides de la dinastía VI (s. XXIV a.C.). La transmisión de textos es asombrosamente fiel. Hay aquí una liturgia, inscrita en el dominio de la escritura ritual, que durante más 2.000 años fue fielmente registrada e incesantemente ejecutada con perfecta literalidad textual en el culto. Ambas formas, la del recurso y la del empleo continuo de siempre los mismos textos y modelos, constituían en Egipto una costumbre inveterada.

A esto se añaden, en el período ramésida, la formación de una clara estructura de centro y periferia en la tradición literaria y la canonización de un grupo de autores clásicos elegidos como autores de textos fundamentales para la enseñanza[69]. En este período oficia en Menfis como sumo sacerdote de Ptah un hijo de Ramsés II llamado Kaemwese, al que puede considerarse como el primer anticuario y conservador de monumentos de la historia[70]. Numerosos monumentos de Giza y Saqqara exhiben su nombre como autor de su restauración. Además de desempeñar su cargo sacerdotal, este príncipe tuvo que haber desarrollado una actividad incesante y amplísima en la restauración de la antigua Menfis. Tuvo que haber vivido fascinado por los tiempos en que Menfis fue la capital del país, por la época del

68 G. Möller, *Über die in einem späthieratischen Papyrus des Berliner Museums enthaltenen Pyramidentexte*, Berlín, 1900.

69 *Cfr.* al respecto pp. 341-351.

70 F. Gomaa, *Chaemwees, Sohn Ramses' II., Hohepriester von Memphis*, ÄA 27, Wiesbaden, 1973.

Reino Antiguo, más de mil años distante ya de la suya, pero presente a través de numerosos y magníficos monumentos, principalmente las tres pirámides de la dinastía IV. Aquella época tuvo que parecerle una antigüedad de grandeza clásica, modélica, testimonio de un pasado normativo que había que conservar a toda costa porque era la pauta de todo cuanto podía considerarse grande, perfecto y válido. Lo fue fascinación individual de Kaemwese definiría quinientos años después el *Zeitgeist* general de Egipto. No es soprendente que Kaemwese se convirtiese en una figura legendaria y sobreviviese en la literatura demótica como héroe de un ciclo novelesco[71].

Lo que, en cambio, sucede en Egipto en la época de las dinastías XXV y XXVI no es, ciertamente, pensable sin estas múltiples formas tradicionales referidas al pasado, pero hay que distinguirlo de las mismas como algo cuantitativa y cualitativamente distinto. Ahora, estos recursos al pasado adquieren unas dimensiones extraordinarias, que rebasan incluso las proporciones egipcias, y que permiten hablar de un «renacimiento». Egipto descubre ahora, en una extensión mucho mayor que en el período ramésida, su propia antigüedad, elevándola al rango de pasado normativo. Ahora, prácticamente toda la capa superior culta, y en primer lugar el propio rey, sigue el ejemplo del príncipe Kaemwese, visitando y copiando los monumentos de los antepasados. El recurso a modelos del pasado toma las dimensiones de una revolución cultural. Ahora abarca todos los dominios de la cultura, hasta la elección de nombres propios. Se eligen «nombres bellos» que suenen a nombres del Reino Antiguo, se adopta en las representaciones artísticas el estilo y la vestimenta del Reino Antiguo, pero también se copian modelos de los Reinos Medio y Nuevo; el lenguaje de las inscripciones es un egipcio medio notablemente más puro que el de la época etíope, y para las inscripciones de tumbas y sarcófagos se emplean de forma generosa antiguos textos de pirámides. Las tumbas tebanas de la época copian preferentemente originales de la dinastía XVIII. Todo un muro del templo funerario de la reina Hatshepsut, el muro del recinto de las ofrendas a Thutmosis II, es copiado por Montemhet, y la copia es luego trasladada

71 Sobre la importancia de Menfis en la Época Baja como ciudad fundacional de Egipto y «cronotopo» de una gran pasado , v. Jan Bergmann, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Upsala, 1968, especialmente pp. 44-66.

desde allí a las tumbas de Ibi y Pabasa. Otros originales lo son de tumbas privadas[72]. Las copias de estilos son tan perfectas, que a veces bloques enteros, sacados de su contexto, fueron datados como de la V dinastía[73], o de la época de Amenofis III, hasta que se pudo conocer la localización original[74]. Respecto a algunas piezas no existe hasta hoy acuerdo sobre si pertenecen a la dinastía XII o a la XXVI.

El mismo esmero que los talleres artísticos ponen en la reproducción de los rasgos estilísticos de épocas pasadas caracteriza a las escritorías de las bibliotecas de los templos, que en la época saíta empiezan a experimentar con una filología que más tarde florecerá en Alejandría. La tradición egipcia del *Libro de los muertos* conoce ahora nuevas redacciones en las que se fija no sólo la forma textual de las sentencias particulares, sino también, y sobre todo, el orden y el número de las mismas. Cabe perfectamente hablar aquí de una canonización. Hasta entonces, los distintos papiros que recogían textos del *Libro de los muertos* se diferenciaban mucho unos de otros; cada uno elegía de un cuerpo de sentencias ora esta, ora aquella sentencia para formar series de sentencias demasiado individualizadas. Los escribas se esforzaban por producir un texto único colacionando distintos manuscritos y registrando variantes[75]. También los Textos de las Pirámides de esta época son de una calidad asombrosa. Cuando se apartan de la versión del Reino Antiguo, es porque se han hecho sustituciones de todo punto pertinentes para que el sentido del texto resulte transparente.

La época se presenta como vestida del eclecticismo de sus formas de expresión cultural; es difícil desprenderse de la impresión de que aquí, más que configurarse un presente, se escenifica un pasado. Estamos, por así decirlo, ante la primera ola de «egiptomanía», cuyos impulsores son los propios egipcios. Si por egiptomanía se entiende el entusiasmo por el lenguaje de las formas externas de la cultura egipcia, que cubre una época posterior a la manera de un

72 *Cfr.* P. Der Manuelian, *Living in the Past. Studies en the Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*, Londres, 1994.

73 P. Der Manuelian, «A Fragment of Relief from the Tomb of Montuemhat attributed to the Fifth Dynasty», en *JSSEA* 12, 1982, 185-188.

74 E. Staehelin, «Zu einem ägyptischen Reliefkopf in Riggisberg», en *Antike Kunst*, Berna 12, 1969, 88-90.

75 U. Verhoeven-van Elsbergen, *Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift* (trabajo de habilitación, Colonia, 1994), 15-18.

traje, la época saíta tiene ya todos los rasgos de esta mascarada cultural. Pero no se puede pasar por alto el hecho de que aquí no se recurre a cualquier tradición, sino siempre a la tradición normativa en un determinado género, un determinado tema o un determinado lugar. Las inscripciones biográficas no citan de modelos del Reino Nuevo o del Reino Antiguo, sino del Primer Período Intermedio, y sobre todo de la tumba de *Itj-jbw* (Siut III), cuya inscripción biográfica tiene el rango de clásica. Esto significa que el que cita no se reconoce ni en el burocratismo del Reino Antiguo, ni en el lealismo del Reino Medio, ni en la sociedad cortesana del Reino Nuevo, sino en el ideal del «patrón», del magnate autónomo, responsable de sí mismo, que en tiempos de crisis mantiene vivos a los habitantes de su demarcación. Sin duda la corte tebana de la esposa del dios es un punto de cristalización de virtudes cortesanas orientadas a modelos del Reino Medio, pero la referencia al rey queda ahora relegada a segundo término, y ya no es la fuente más importante de significación biográfica.

La valoración más común del renacimiento etíope-saíta puede resumirse en la siguiente cita: «La verdadera raíz del arcaísmo es la confusión de los míticos tiempos primitivos con el pasado histórico. Egipto se mantuvo vivo mientras guardó memoria de su fondo mítico. El vigor y las normas de los míticos tiempos primitivos, que se sustraían cada vez más a los escépticos, no podían proporcionar un pasado histórico accesible a ningún estudio; los buscadores encontraban formas externas, no espíritu»[76].

Nada menos acertado en la valoración de esta revolución cultural en Egipto. No puede hablarse aquí de una «confusión», sino de un descubrimiento del pasado histórico. El mito no se perdió en Egipto en este descubrimiento, sino todo lo contrario. Probablemente ninguna época fue mitopoyéticamente más creativa que esta Época Baja. Lo que ahora brota en Egipto es una mentalidad que combina la conciencia de un inmenso pasado documentalmente estudiado y, en tal sentido, histórico, con la presencia de los dioses y el anclaje de todas esas instituciones de la realidad histórica, adecuadamente valoradas en su enorme antigüedad, en los hechos fundacionales de la mítica edad

76 H. Brunner, «Zum Verständnis der archaisierenden Tendezen in der Spätzeit», *Saeculum* 21, 1970, 161.

primitiva. El mito se convierte en prehistoria fundadora[77]. De ese modo, Egipto se suma a una serie de irrupciones comparables de una conciencia histórica que, más o menos en la misma época, también experimentaron otros pueblos del mundo antiguo, y que en todas partes condujo a distintas formas de recuperación del pasado histórico. En Israel, las tradiciones en torno al Éxodo se convierten en núcleo de un pasado normativo y de una recapitulación completa de la historia israelita. En Grecia, las epopeyas homéricas son difundidas y adquieren el rango de textos fundacionales. En ambos casos se trata de la codificación de un pasado de *ca.* 500 años de antigüedad. En Asiria aparece una extensa colección y una edición filológica de toda la tradición literaria, y, con ella, el concepto de una «biblioteca nacional» que encuentra imitadores en los pisistrátidas de Atenas y luego, a través de diversos eslabones, culmina en la biblioteca de Alejandría. La recuperación del pasado en el sentido de una idea cultural normativa es todo menos un fenómeno de decadencia cultural, y si aquí hay una «confusión», es la de aquella forma de historicismo contra la que se dirige la segunda consideración inactual de Nietzsche («De la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida»), y que es cosa de los egiptólogos, no de los egipcios.

En su búsqueda de un pasado normativo, Egipto se encontraba en una situación incomparablemente distinta que Israel, Grecia y, hasta cierto grado, Mesopotamia. Los testimonios del pasado estaban a la vista, imponentes y accesibles. No era necesaria la codificación de recuerdos legendarios. El particular conservadurismo de la escritura jeroglífica y la solidez de la formación en las escuelas egipcias, que mantuvieron siempre vivo el conocimiento de la lengua clásica y de los textos fundacionales, así como el uso continuado de textos, en parte antiquísimos, en el culto, hicieron posible que estos monumentos se mantuvieran no sólo visibles, sino también legibles. Sólo se necesitaba interés para recibir sus mensajes, y este interés es lo que distingue a las épocas etíope y saíta.

En la época saíta, el arte del pasado adquiere la dignidad de un modelo que hay que copiar con la máxima perfección posible. El arte de esta época, y también de épocas posteriores, incluida la decoración grecorromana de los templos, no sólo es arcaizante; es

77 Eric Voegelin ha denominado a esta forma de pensamiento «historiogénesis»: *Order and History* IV, *The Ecumenic Age*, Baton Rouge y Londres, 1974, 59-113.

también más reglamentado, estereotípico, ritualizado si se quiere, que todo arte anterior. El carácter pictográfico del arte egipcio, la tendencia a la fórmula, inherente a este arte en virtud de su estrecho parentesco con la escritura jeroglífica, se manifiesta ahora con más fuerza. Ambos aspectos, la mirada a un gran pasado y la firmeza de las reglas en el arte, se expresan en la descripción en el célebre pasaje de las *Leyes* que hace Platón del arte egipcio. Allí escribe Platón que los egipcios mostraron en sus templos los modelos o tipos estándar –la expresión griega es *skemata*–, en los que quisieron reconocer y definir para siempre «lo bello». Los egipcios, se dice allí, «conocían ya de antiguo este principio de que conviene que los jóvenes de las ciudades se ejerciten habitualmente en buenos ademanes y buenas melodías. Y prescribiendo cuáles y de qué modo habían de ser éstos, los expusieron en los templos, y ni a los pintores, ni a otros de los que producen figuras y cosas semejantes, les era lícito innovar en contra de ellos ni discurrir otros modelos que los patrios; ni ahora les está permitido, ni en estas cosas ni en todo cuanto comprende la música. Y observando hallarás allí que las pinturas o grabados de hace 10.000 años (y digo 10.000 años no por decir, sino como cifra real) no son ni más hermosas ni más feas que las ejecutadas actualmente, sino que están trabajadas con el mismo arte.» (*Leyes*, 656d-657a)[78].

Esta historia nos puede dar una idea de cómo los propios egipcios entendían su praxis artísitica en el Época Baja y cómo se presentaba a los ojos de un profano. Ella nos ofrece, bien que a través de los intereses específicamente platónicos, una vista interior del fenómeno. Por una parte es importante la duración de 10.000 años, una estimación exagerada del pasado que también se encuentra en Heródoto, lo mismo que la idea de que en este gigantesco período de tiempo nada cambió porque los egipcios hicieron todo lo posible por impedir cualquier evolución. Importante es, por otra parte, la idea de una canonización del lenguaje de las formas artísticas: no quitar nada, no añadir nada, no cambiar nada; la idea de que se podría impedir toda evolución y, de esa manera, mantener el contacto con un saber original. Importante es, en tercer lugar, el papel que para Platón desempeña el «arte de las musas» en el sistema educativo de los egipcios. Naturalmente, este aspecto de su digresión sobre Egipto

78 *Cfr.* al respecto mi libro *Das kulturelle Gedächtnis*, 171-174, 190-194.

está particularmente marcado por las ideas griegas y por la idea que el propio Platón tiene de la educación. Pero la idea del carácter prescriptivo del arte en general como gramática cultural, como un metatexto que codifica las formas correctas y hace posible que haya acciones y actitudes «bien formadas», es acertada cuando se la traduce de la esfera de la escuela a la del culto.

Una mirada a los innumerables modelos escultóricos, así llamados —en el artículo «modelos» del *Lexikon der Ägyptologie*, Th. Liepsner estima su número en 2.000[79]—, que se encuentran dispersos en todos los grandes museos, nos muestra de qué habla Platón cuando piensa que los artistas egipcios se atenían a «esquemas» y reglas estrictas. El canon de que Platón habla no tiene nada que ver con las conocidas reglas relativas a las proporciones en la representación bidimensional de la realidad tridimensional[80]. Piensa más bien en una fijación de los modelos capaz de proporcionar una base o gramática icónica de movimientos, acciones, posiciones bien formados; en suma: formas de comportamiento, cuyas imágenes modélicas quedaron representadas en los templos. En Platón, este carácter modélico va constantemente de lo artístico a lo educativo; pero, en el dominio del arte, los modelos escultóricos muestran lo que significa la orientación a modelos o «esquemas».

El elemento aristocrático o elitista de este «vivir en el pasado» es evidente. Thomas Mann puso de relieve con perspicacia genial en sus novelas de José las implicaciones sociales de la memoria cultural, y mostró de qué manera el «vivir de citas», el recurso a ejemplaridades y modelos de conducta del pasado, es capaz de elevar y escenificar la dignidad del individuo[81]. En este sentido habría que ver también en el arcaísmo de la Época Baja la forma de expresarse una especie de conciencia cultural aristocrática, en la que, por una parte, la capa superior se distingue de las demás capas del pueblo a que pertenece,

79 *LÄ* IV, 1980, 168-180.

80 Así W. Davis, «Plato on Egyptian Art», en *JEA* 65, 1979, 121-127. María Luisa Catoni me indica con razón que Platón habla en el conocido pasaje del segundo libro de las *Leyes* de la danza, y que el término *schemata* se refiere primariamente a las figuras de danza. Las figuras de danza expresan determinados caracteres, e influyen en la formación del carácter. La afición a las «malas» figuras estropea irremisiblemente el carácter.

81 *Cfr.* al respecto mi contribución «Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung», en *Thomas Mann Jahrbuch* 6, 1993, 133-158.

pero, por otra, se presenta, incluyendo en ella a las demás capas, como representante de la cultura egipcia hacia fuera, frente a asirios, griegos, judíos o persas[82].

La época saíta crea, desde su revivificación de tradiciones olvidadas, un lenguaje de formas perfectamente nuevo, y en su cultivo de la memoria cultural desarrolla aquella identidad egipcia fruto de una veterana y acrisolada sabiduría cultural de milenios que tan hondamente impresionó a los griegos. Los egipcios de esta época viven en la conciencia de ser herederos de un pasado inmenso. Ellos han estudiado los archivos, compilado listas de reyes y árboles genealógicos; ellos saben dónde localizar históricamente los extraordinarios monumentos del pasado; y ellos no cuentan cuentos de gigantes y cíclopes. Viven en un ámbito de recuerdos que abarca milenios, que se les ofrece a la vista, en toda su magnificencia, en pirámides y mastabas, esfinges, obeliscos y estelas, y se les ordena cronológica e históricamente, sin faltar detalle, en anales, listas, inscripciones e imágenes. Si es verdad que el pasado no es como tal algo que está ahí sin más, sino algo que tiene que ser recreado en el recuerdo, puede decirse que ninguna época de Egipto fue tan rica en pasado.

El manifiesto menfita de Shabaka

El primero y más importante monumento de tal recurso al pasado es de la época del rey Shabaka. El texto, conocido como *Monumento de teología menfita*, tiene por tema la glorificación de la ciudad de Menfis. Parte del programa político de los reyes etíopes era, sin duda, reconstruir Menfis no sólo arquitectónica, sino sobre todo espiritual y religiosamente y convertirla en capital de un Egipto que pretende un renacimiento del Reino Antiguo. Ya la decisión por Menfis como

82 Una interpretación parecida es la de Sabine Neureiter, «eine neue Interpretation des Archaismus», en *SAK* 21, 1994, 221-254. Ella ve en el arcaísmo una estrategia de la capa superior destinada a marcar su diferencia con las capas inferiores. La necesidad de distinción de la elite egipcia seguramente juega en la Época Baja un papel más importante que en el pasado, pues las circunstancias políticas cambiantes han hecho inseguras las estructuras sociales. Creo, sin embargo, que esta explicación puramente sociológica -de la sociología del saber- no hace entera justicia al carácter universal del fenómeno.

nueva capital del país era un acto de renovación, de despertar el pasado más antiguo. Se trata de un bloque de basalto, cuya inscripción es presentada como reproducción de un antiguo manuscrito sobre papiro. En el encabezamiento explica Shabaka las circunstancias de la redacción:

> Su Majestad hizo escribir de nuevo este libro en casa de su padre Ptah. Su Majestad lo había encontrado como obra de los antepasados, carcomida por los gusanos, y no se la conocía del principio al fin. Entonces dispuso S.M. que se escribiera de nuevo, y ahora es más bella que antes.

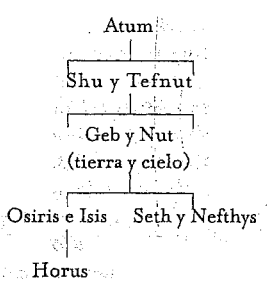
El bloque acabó, ya en 1805, en el Museo Británico. Pasó un siglo hasta que se empezó a entender el sentido de la inscripción, y muchas cuestiones importantes sobre ese sentido siguen hoy abiertas. Ello se debe a la enorme dificultad del texto, pero también a sus grandes lagunas, pues la piedra fue utilizada como piedra molar, y en su parte media se halla completamente borrada. El problema más importante que plantea el texto, su datación, continúa hoy irresuelto. Hubo un tiempo en que se discutió si el texto es de la dinastía I-II o de la V-VI[83]. Desde entonces muchas buenas razones han sugerido que, si no en su totalidad, al menos en algunas partes es una obra de la dinastía XXV[84]. Su datación oscila, pues, en casi 2.500 años. Pero, sea cual sea la manera de determinar la implicación de la dinastía XXV en la composición del texto, no puede haber ninguna duda sobre la recepción productiva de este texto por dicha dinastía. Hemos citado partes de este texto en la Parte Primera como ejemplos de elaboración y recuerdo mitológicos de la unificación. Ahora queremos traerlo a colación como testimonio de la nueva e intensa relación de los kushitas con el pasado. Ambas lecturas del texto me parecen pertinentes. El texto ofrece información tanto sobre el pasado recordado como sobre el presente en el que tales recuerdos fueron importantes y desde cuyas

83 Época arcaica: K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen* (UAÄG 10, Leipzig, 1928). Alto Reino Antiguo: H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis*, Stizungsber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. Jg. 1939 Nr. 6, Berlín, 1941.

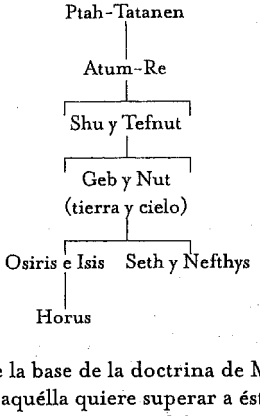
84 F. Junge, «Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie, oder: Der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit», en *MDAIK* 29, 1973, 195 ss.; H.A. Schlögl, *Der Gott Tatenen, nach Texten und Bildern des Neuen Reichs*, OBO 29, Fribourg, 1980.

necesidades y condiciones aquel pasado fue recuperado, y también reinventado.

El tema de este texto es Menfis, su significado mítico y político como «colina original», es decir, como el lugar original de la Creación, el primero que emergió de las aguas primordiales, y lugar también de la fundación del reino faraónico. Para poder entender la temática y la pretensión del texto, hay que tener presentes dos peculiaridades de la idea egipcia de la Creación: en primer lugar, la estrecha conexión de Creación y gobierno, y en segundo lugar, el entrecruzamiento complementario de cosmogonía y cosmopeya. Ya la doctrina más antigua de la Creación, la de Heliópolis, ilustra estas peculiaridades de una manera clásica. Según ella, el dios creador Atum («el Todo») se despliega en el mundo a la vez que lo crea, y paralelamente a este proceso, a la vez transitivo e intransitivo y pensado como complementario, se constituye el gobierno del mundo, y el título de gobernador pasa de una generación a otra de dioses hasta que finalmente, en la quinta generación, lo hereda Horus, que, como dios del reino histórico, se encarna en cada faraón reinante. Las cosmogonías egipcias siempre son a la vez «cratogonías»; combinan el nacimiento del mundo con una descripción del nacimiento del gobierno.



La teología menfita completa y amplía este árbol genealógico con una adición decisiva:



Salta a la vista que la base de la doctrina de Menfis es la doctrina de Heliópolis, y que aquélla quiere superar a ésta. De ahí que siempre se haya intentado situar el origen del texto en una fase de la historia de Egipto en la que pudo haber una disputa demostrable entre Heliópolis y Menfis sobre el lugar original de la Creación y del gobierno del mundo. Naturalmente, la Época Baja queda apartada de esta disputa; en ella esperamos una competencia entre Tanis, Tebas, en todo caso Bubastis, y Menfis. Heliópolis no juega aquí absolutamente ningún papel político. Por eso reconstruyó Sethe un prehistórico «reino de Heliópolis», que se habría desprendido del prehistórico «reino de Menfis», y por eso sitúan otros el texto en la época de las dinastías V-VI, primera de florecimiento del culto solar heliopolitano. Pero este razonamiento pasa por alto la verdadera cuestión. Con total independencia de la cuestión acerca de la principal referencia histórico-política de Egipto, la doctrina de Heliópolis jugó siempre el papel de una «Gran Tradición», es decir, de una cosmo-cratogonía interregional, normativa para todo Egipto, desde el Reino Antiguo hasta los sistemas teológicos de los templos grecorromanos. Toda cosmogonía local debía partir de esta doctrina clásica y universal. La tensión entre la «gran» tradición de Heliópolis, la antigua y universal tradición egipcia, y las diversas pequeñas tradiciones de los centros religiosos particulares, como Tebas, Menfis, Hermópolis, Elefantina, Esna, Edfú, Sais, etc., determinó la historia entera de la religión egipcia.

La conexión previa de «Ptah-Tatenen» antes de Atum como primera generación de creador/gobernante es típica del período ramé-

sida, y se encuentra, por ejemplo, en la lista de reyes de Turín. Este documento pone al mismo tiempo de relieve a qué discurso pertenece el *Monumento de teología menfita*. Es un ejemplo de la historiografía egipcia, y se ocupa con la «prehistoria» que precede a los anales de los reyes históricos. Estos anales también son, por lo demás, una copia igualmente fragmentaria realizada sobre una piedra del mismo material, y comprenden desde los reyes protohistóricos de reinos aún no unificados hasta los de la dinastía V. Hay ciertos indicios de que la piedra de Palermo es igualmente de la dinastía XXV y producto de los mismos estudios archivísticos-anticuarios que el *Monumento de teología menfita*.

El texto comienza con una proclamación de la existencia del reino original de Ptah-Tatenen, que como el dios original nacido de sí mismo y creador de los dioses –y expresamente reconocido como tal por Atum–, gobernó ya como rey del Alto y el Bajo Egipto el reino unificado. En lo que sigue se salta las demás generaciones del proceso cosmo-cratogónico y pasa directamente a la disputa entre Horus y Seth, citada en la forma primitiva de un texto dramático, y probablemente real, de un «antiguo papiro carcomido por los gusanos». Este mito explica cómo después de la unidad originaria se llegó a la partición del reino y a la posterior reunificación en la mano de Horus. Ya hemos examinado los capítulos correspondientes del texto en la Parte Primera de este estudio, y no vamos a detenernos aquí en él. Pero la actualidad de este mito en la época de Shabaka es evidente. Era confrontado con la situación de un reino dividido *de facto*. Las empresas de Piye habían sancionado más que modificado esta división. Lo que a Piye le interesaba no era volver a unificar Egipto, sino impedir que tal unificación la llevase a cabo Tefnakte. El primero y decisivo paso hacia la superación de la «poliarquía libia» y la restauración de la monocracia faraónica clásica lo dio Shabaka. Él debió de ejecutar al sucesor de Tefnakte, Bochoris. Sin duda sostuvo, frente a la dinastía XXIV, un programa completamente distinto del de su padre. Deseaba volver a los tiempos de esplendor faraónico, cuyos testimonios podía ver en los monumentos del Reino Antiguo concentrados en Menfis y su entorno del modo más impresionante. De ahí su deseo de enlazar con tradiciones menfitas. La promoción de Menfis a nueva capital y residencia regia en un Egipto reunificado no era sólo asunto de medidas arquitectónicas, sino también de renovación cultural. Y aquí hay que ver el origen del renacimiento que entonces se iniciaba.

A propósito de la fundación de Menfis como residencia de Horus coronado como rey del Egipto reunificado, describe el texto el entierro de Osiris y, con él, el origen de la necrópolis de Menfis, Giza-Saqqara.

Éste es el lugar (en que los... prepararon) [la hermosa sepultura]
de Osiris en casa de Sokaris
(...) Nefthys e Isis en Busiris,
Pues Osiris se había ahogado en su agua.
Isis y Nefthys lo buscaron, lo vieron y lo agarraron.
Horus ordenó a Isis y a Nefthys:
rescatadlo, no permitáis que se ahogue.
Horus a Isis y Nefthys. Para decir: aprisa, rescatadlo...
Isis y Nefthys a Osiris. Para decir: hemos venido para sacarte...
ellos sacaron la cabeza a tiempo.
Y lo llevaron a tierra.
Él entró por las puertas secretas
a la santidad de los señores de la eternidad
siguiendo *(r nmtt)* al que asciende en el país de la luz,
siguiendo los caminos de Re en el «Gran Trono» (Menfis).
Él entró en el palacio,
se juntó con los dioses,
Tatenen, Ptah, señor de los años.
Y así llegó Osiris a la tierra en el castillo del rey,
en la parte norte de este país, a la que había llegado.
Pero su hijo Horus apareció como rey del Alto Egipto,
apareció como rey del Bajo Egipto,
cuando le abrazó su padre Osiris,
junto con los dioses que se hallaban delante y detrás de él[85].

Este capítulo del texto reclama para Menfis la tumba de Osiris, que la Gran Tradición localiza en Abidos. La reproducibilidad de los lugares sagrados no es en la Época Baja ningún problema. Cada templo en que se celebran los «misterios de Osiris» contiene una tumba de Osiris. En el Reino Nuevo, la fiesta menfita de Sokar se convierte en una de las más celebradas en todo el país, adquiriendo el rango de Gran Tradición. Se peregrina a Abidos, pero la fiesta menfita de

85 Junker, *op. cit.*, 36-38. Mi traducción sigue los textos preparados por Junker, y también, en buena medida, su traducción.

Sokar se celebra también en Tebas, y finalmente en todos los centros culturales importantes, y se convierte en fiesta del entierro de Osiris. El capítulo arriba considerado no puede retroceder hasta antes del Reino Nuevo, y esto lo delatan ciertos giros y motivos, como «la santidad de los señores de la eternidad» (la palabra «santidad» está además escrita criptográficamente) y la idea de la tumba como «camino» nocturno del sol, que abunda en las tumbas reales del Reino Nuevo[86].

Las líneas siguientes tienen todas por tema el «castillo del rey» y la reconciliación de Horus y Seth, pero están demasiado deterioradas para ofrecer un texto coherente. Con todo, se aprecia que el tema «Menfis» ocupa en este texto el lugar central. Después de las grandes lagunas empieza la segunda parte del texto, dedicada al comienzo de la genealogía cosmo-cratogónica, a la relación de Ptah con Atum. Es la doctrina menfita de la Creación, uno de los textos egipcios más raros entre los que desarrollan narrativamente el tema de la «Creación».

Los dioses que nacieron de Ptah/se hicieron Ptah son[87]:

Ptah en el Gran Trono	[...]
Ptah Nun	El padre que [engendró] a Atum
Ptah Naunet	La madre que alumbró a Atum
Ptah-We	El corazón y la lengua de la Enéada
[...]	[...] todo ... que alumbró a los dioses
[...]	[...] ... que alumbró a los dioses
[...]	[...]
[...]	[... Nefer]tem en la nariz de Re, día tras día.

86 E. Hornung, «Auf den Spuren der Sonne. Gang durch ein ägyptisches Königsgrab», en *Eranos Jahrbuch* (1981), 431-475. H. Brunner, «Die Unterweltsbücher in den ägyptischen Königsgräbern», en G. Stephenson (ed.), *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt, 1980, 215-228.

87 Para esta traducción me baso en Gardiner y Erman, que a principios de siglo comprendieron perfectamente, a mi juicio, el sentido de esta locución. Luego, Sethe llamó la atención sobre el significado de *ḫpr m*, corriente en las «transformaciones» de los textos de los sarcófagos y del *Libro de los muertos*, como «convertirse en», cambiando la traducción «los dioses que se hicieron Ptah» en «los dioses que habían tomado la figura de Ptah». Esta traducción es gramaticalmente tan posible como «hacerse». La cuestión que aquí se nos plantea sólo puede resolverse semánticamente. En el contexto de una cosmo-teogonía me parece mucho más adecuado entender este acto de dar nacimiento Ptah a los dioses como un hacerse éstos Ptah. Junker quiso excluir de la locución *ḫpr m* toda referencia al tiempo, proponiendo traducirla por «tener la figura de».

nacidos por medio del corazón, símbolo de Atum
nacido por medio de la lengua como símbolo de Atum,
cuando (ello) fue grande y poderoso[88].

Este texto, lamentablemente muy deteriorado, trata del nacimiento de la Ogdoada, que en la doctrina hermopolitana personifica el estado original preexistente, de Ptah, que de ese modo es representado como la unidad esencialmente trascendente, previa a, y fundamentadora de, la preexistencia misma. La ambivalencia consciente del giro *ḫpr m*, que se puede traducir tanto por «nacer, o surgir, de» como por «llegar a ser», «convertirse en» o «hacerse», se manifiesta también en un himno ramésida a Amón-Re:

Los ocho fueron tus primeras formas de aparecer
a fin de que tú las hicieses unidad[89].
Tu cuerpo estaba oculto bajo los más antiguos,
porque tú, Amón, te mantenías oculto al frente de los dioses[90].

Amón se «despliega» en la Octada y la «hace» unidad; la relación de ocho y uno es pensada a la vez como despliegue y contracción.

Pero Ptah transmitió [su fuerza][91]
a los dioses y sus *Kas*
por medio de este corazón, por el que[92] Horus nació de Ptah,
por medio de esta lengua, por la que Thoth nació de Ptah.

Ocurrió que corazón y lengua adquirieron poder sobre todos los miembros

88 El primer acto de la Creación, al que aquí se hace referencia de forma resumida, es el que crea el mundo de los dioses. La traducción tradicional «grande y poderoso es Ptah» no se ajusta a la gramática, y semánticamente no dice nada.

89 *Cfr.* F. Junge, «Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Eltsicht der Hymnen des Neuen Reichs», en G. Wießner (ed.), *Synkretismusforschung. Theorie und Praxis*, Wiesbaden (1978), 87-108, 105 con n. 59. En Amón, los 8 se convierten en uno. *Cfr.* pBerlín 13603 en S. Sauneron, J. Yoyotte, «La naissance du monde selon l'Egypte ancienne» (Sources Orientales I) (París, 1959), 17-91, 58 doc. 15.

90 pLeiden I 350 III 22-27; J. Zandee, *De hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, OMRO 28, Lleiden, 1947, 63-66; *ÄHG* n.°. 135; *Re und Amun*, 222 s.

91 *phṭj.f* según Sethe. Junker lo completó con *nh*, «la vida». Ambas cosas son posibles.

92 También sería posible: «como el cual Horus nació». Horus y Thoth son identificados en estos versos con el corazón y la lengua del dios creador. Ésta es una representación común en la Época Baja, de la que Junker, 45-47, pudo reunir una serie de documentos.

por la enseñanza de que él (el corazón) está en todos los cuerpos,
y ella (la lengua) en todas las bocas
de todos los dioses, hombres,
animales, bichos y de todo ser vivo,
y el corazón piensa y la lengua ordena todo lo que ellos quieren.

En todos los seres vivos, que proceden de Ptah, actúa algo de la originaria fuerza creadora del dios en forma de corazón y de lengua. Y aquí comienza un discurso antropológico, que prosigue más abajo.

Su Enéada estaba ante él
como dientes, es decir, la simiente de Atum,
y como labios, es decir, las manos de Atum;
Había nacido la Enéada de Atum
por medio de su semen y de sus dedos.
Pero la Enéada es en verdad dientes y labios
en esta boca del que ha inventado los nombres de todas las cosas,
del que Shu y Tefnut proceden, del que ha creado la Enéada.

Esta sección de la doctrina se ha entendido siempre como una polémica con Heliópolis. Más acertado me parece interpretarla como un comentario. La antigua doctrina sagrada, válida por encima de todo localismo, es interpretada en esta sección a favor de Menfis. El «semen» y las «manos» de Atum, por medio de los cuales ha engendrado, en un acto de autocopulación, a Shu y a Tefnut, son aquí los «dientes» y los «labios», que es lo que exige la lengua que todo lo crea pronunciando palabras.

Los ojos ven, los oídos oyen
y la nariz respira aire para dar noticia al corazón.
Esto es lo que hace brotar todo conocimiento.
La lengua repite lo que es pensado por el corazón.

El proceso de la Creación es interpretado, conforme al modelo antropológico, como creación corporal. «Falo» y «mano», tradicionales símbolos corporales de lo creador, se convierten aquí en «dientes y labios». Los verdaderos órganos creadores son el corazón y la lengua. Como el egipcio no traza ninguna frontera clara entre «cuerpo» y «espíritu», conocimiento y lenguaje son entendidos como fenómenos corporales. El conocimiento nace en el corazón en

virtud de los datos que los sentidos le suministran. El conocimiento formado en el corazón es comunicado por la lengua.

Y así nacieron todos los dioses,
es decir, Atum y su Enéada.
Pero todos los jeroglíficos nacieron
de lo que el corazón pensaba y la lengua ordenaba.
Y así fueron creados los kas, y Hemuset estableció
que toda alimentación y toda ofrenda de alimentos fueran resultado de esta palabra
(que fue pensada por el corazón y ordenada por la lengua).
(Y así recibe a Ma'at el que) hace cosas meritorias,
(y a Isfet el que) hace cosas odiosas.
Y así se da vida al pacífico
y muerte al criminal.
Y así fueron creados todos los oficios y todas las artes,
la acción de los brazos y el andar de las piernas,
los movimientos de todos los miembros según las instrucciones
de estas palabras pensadas por el corazón y manifestadas por la lengua y en las que todo estaba previsto.

Así pudo llamarse a Ptah «el que todo lo creó y dio nacimiento a los dioses»,
pues él es Tatenen, el que formó a los dioses,
aquel del que provenían todas las ofrendas de alimentos y toda alimentación,
las ofrendas a los dioses y todas las cosas perfectas.
Así se vio y se reconoció
que su fuerza es mayor que la de los demás dioses.

Y Ptah quedó satisfecho después de haber creado todas las cosas[93]
y todos los jeroglíficos,
después de formar a los dioses,
después de crear sus ciudades (en adelante, sus = de los dioses)
y fundar sus nomos,
después elegir los pasteles de sus ofrendas

93 *ḥtp* podría traducirse también por «y descansó...», en correspondencia con la descripción bíblica de la Creación. Pero el concepto del descanso tras el trabajo (pausa) lo expresa el idioma egipcio de otra manera.

y fundar sus capillas,
después de haber creado sus cuerpos a su semejanza, con lo que
quedaron satisfechos.
Y así entraron los dioses en sus cuerpos
hechos de madera y de mineral,
de barro y de todas las demás cosas que salen de él,
que de él han nacido.
Y así se reunieron en torno a él todos los dioses y sus kas,
contentos y unidos al señor de los dos países.

Ésta es la más elaborada representación egipcia de la Creación por la palabra. Se diferencia de la bíblica en dos puntos. Uno es el papel del corazón, es decir, del plan de la Creación por él concebido; de esto no se habla en la Biblia. El otro es el papel de la escritura, de los jeroglíficos, dos veces mencionados[94]. Estos dos puntos están estrechamente relacionados. Pues lo que el corazón idea no es la figura fonética de cada cosa, sino su «concepto» y su «forma». La lengua da forma vocal a los conceptos que el corazón piensa, y la escritura jeroglífica forma visible:

Pero todos los jeroglíficos nacieron
de lo que el corazón pensaba y la lengua ordenaba.

Ptah es el dios de los artistas y los artesanos; a él deben las cosas su «diseño», su figura inmodificable, eternamente reproducida en el nacer y perecer de las cosas y los seres vivientes, y copiada en los signos de la escritura. Por eso, Thoth, el dios de la «lengua», es también el dios de la escritura jeroglífica. Él puede transformar los pensamientos del corazón en lenguaje hablado y escrito. La Creación es un acto de articulación: mental, icónica y fonética. Con las cosas y sus nombres nacen a la vez sus signos escritos:

Y Ptah quedó satisfecho después de haber creado todas las cosas[95]
y todos los jeroglíficos.

La totalidad de la Creación queda resumida en la locución «todas las cosas y todos los jeroglíficos». Si identificamos la distinción entre

94 *mdw ntr*, literalmente «palabras del dios», es como se denomina en idioma egipcio la escritura jeroglífica.
95 O bien «y así descansó...», v. nota 93.

una esfera de arquetipos (ideas) y un mundo de copias infinitamente reproducidas como un principio de la filosofía platónica, en esta bipartición de la creación se encuentra ya expreso un platonismo primario y ateórico. Los jeroglíficos son los arquetipos de las cosas que constituyen la totalidad de la realidad. Entre cosa y signo de escritura hay en el pensamiento «jeroglífico» egipcio una relación semejante a la existente entre cosa y concepto en el griego. Al tiempo que Ptah concebía los arquetipos de las cosas, inventaba también la escritura, cuyos signos Thoth sólo necesitaba trazar, del mismo modo que él, como lengua, no tiene más que expresar los pensamientos del corazón. Por eso se escribe un *onomastikón* como lista de «todas las cosas que Ptah ha creado y Thoth escrito»[96]. Thoth, el dios de la escritura, sólo tuvo que encontrarla, no inventarla. La escritura estaba ya en la estructura de la realidad. El neoplatónico Yámblico reconoció perspicazmente el platonismo latente en el pensamiento jeroglífico cuando, en su *Carta de Abammon*, interpretaba el principio simbólico de la escritura de los egipcios como una imitación de la «demiurgia» divina: «Los egipcios imitan la naturaleza del universo y la demiurgia de los dioses cuando producen, a través de símbolos, imágenes de los conceptos místicos, invisibles y secretos, de la misma manera que la naturaleza expresa, de manera simbólica, los *logoi* invisibles en formas visibles y la demiurgia divina escribe la verdad de las ideas en imágenes visibles»[97].

La complementariedad de Ptah, que «crea» las cosas, y Thoth, que las «escribe», trae a la memoria el acuerdo de Dios y Adán en el Paraíso. Dios creó los seres vivos «y se los presentó a Adán para ver qué nombre les ponía; y cada ser vivo llevaría el nombre que Adán le pusiera». (Gén., 2, 20). El acto de Adán de poner nombres y el acto de Thoth de escribir cumplen ambos la misma función de enlazar cosas y palabras, y como se trata de una creación por la palabra, lo que Adán pronuncia y Thoth escribe no es sino lo que ellos «leen» en las cosas.

¿Cuál es el origen de estas ideas? Me parece evidente que la inscripción de Shabaka combina varios textos-fuentes. Algunos de los capítulos dramáticos de la *Doctrina política* pueden proceder del Reino

96 A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, texto, vol. I, Oxford, 1947, 1*.
97 Yámblico, *De Mysteriis*, VII, 1.

Medio o incluso del Antiguo. El capítulo sobre la Creación por la palabra, en cambio, no puede pertenecer a una época anterior a la de los ramésidas. No es nada difícil seguir la historia de esta idea a través de cientos de himnos. Antes del Reino Nuevo nacen las cosas que las palabras dicen que nacen, y lo dicen juegos de palabras sin ninguna particular intención. El lenguaje aparece aquí como una de tantas «secreciones» del creador. Hasta la dinastía XVIII no brota la idea de la creación intencional por el lenguaje. Pero esta idea se limita aquí a la creación de los dioses. Los dioses nacen de la boca, es decir, de las palabras, del creador. Sólo en la dinastía XIX puede reconocerse la idea de que la totalidad del mundo procede de la palabra divina. En textos menfitas, el corazón del creador, es decir, el órgano de la concepción intelectual, juega aquí el papel principal[98]. Pero de la escritura jeroglífica apenas se habla en estos textos. Éste es un tema específico de nuestro texto. Y es también su rasgo más «moderno». Pues su valoración de la escritura jeroglífica sólo pudo producirse cuando ésta había llegado a constituir un medio puramente sacro, y esto sucedió en la Época Baja. La idea de la escritura jeroglífica como escritura sagrada, sacerdotal, con la que sólo se escriben textos sagrados y en la que sólo los sacerdotes son iniciados, la encontramos sólo en autores griegos. La mayoría de los autores no ve en ella más que un simple malentendido, pero refleja de manera muy fiel la imagen que los propios sacerdotes egipcios tenían de sus sistemas de escritura, la cual quisieron transmitir a los griegos. De hecho, en la Época Baja la escritura jeroglífica empieza a convertirse en una especie de escritura de cosas, cuyo repertorio de signos es coextensivo con la totalidad de las cosas existentes. Cuando el texto de Shabaka hace referencia a esta teología, no puede ser más antiguo que la época ramésida. Se trata de aquellas partes del texto en las que se habla de Ptah-Tatenen.

El arcaísmo lingüístico de la Época Baja obedece a los mismos motivos ideológicos que el arcaísmo artístico, y encontró igualmente en un texto griego una interpretación en exacta correspondencia con la teoría platónica del arte, formulada además con una más clara referencia a la misma. Pienso en el filósofo neoplatónico Yámblico, que en su *Carta de Abammon*, conocida con el título de *Los misterios de*

98 *Cfr.* mi libro *Re und Amun*, 220-1; 238-241.

Egipto, formuló el imperativo, o prohibición, cultural de los egipcios —«¡No debes cambiar nada!»— en relación al lenguaje y los textos religiosos. La obra trata aquí de la preeminencia de las lenguas antiguas, como el babilonio y el egipcio, como lenguas sagradas: «Como los dioses declararon sagradas a todas las lenguas de los pueblos sagrados, como el egipcio y el asirio, somos de la opinión de que nuestro trato oral con los dioses tiene que valerse de una forma de expresión que sea afín a los dioses. La forma de hablar con los dioses es también la más originaria y antigua ... Por eso nos mantenemos firmemente en la ley de su trasmisión, pues esta forma es la que más conviene y más se adecua a los dioses» (VII, 4). «Hay que cuidar las venerables fórmulas tradicionales de oración como asilos sagrados, mantenerlas siempre idénticas y usarlas de igual manera, sin quitar nada de ellas ni añadirles nada de otra parte.» (VII, 5). Los griegos, prosigue, son buscadores de novedades, «no tienen nada fijo y no conservan nada tal como lo han recibido ... Los bárbaros, en cambio, perseveran en el uso de las mismas fórmulas, pues son de carácter conservador; mas, por eso mismo, son queridos por los dioses, y ellos se dirigen a los dioses en fórmulas que son de su agrado. Pero a ningún hombre le está permitido, bajo ningún concepto, cambiar esas fórmulas».

La idea de una «lengua sagrada» se corresponde con la expresión *mḏt nṯr*, «palabras de dios», que en Egipto designa, a la vez que a la escritura jeroglífica, al estadio alcanzado por el medio egipcio escrito en esta escritura especial. La conservación de los textos antiguos, la perseverancia en las mismas liturgias a través de milenios de culto y la rígida invariabilidad de las figuras originales de la escritura jeroglífica pueden vincularse a la suposición de Yámblico de que detrás de todo esto se encuentra la idea de una comunicación sagrada con los dioses, y de que la conservación escrupulosa de la forma obedece a la preocupación por que los textos sagrados pudieran ser ilegibles para los dioses.

El texto de Shabaka es signo de una renovación cultural que, justamente en su regreso a los modelos más antiguos accesibles, marca un futuro. Las ideas del *Monumento de teología menfita* marcan los sistemas teológicos de los templos de la Época Baja, y la tríada de pensamiento, palabra y signo de escritura se erige en punto de partida de una teoría sacerdotal de los jeroglifos que determinará la concepción occidental de la escritura jeroglífica hasta Champollion.

El *Monumento* pertenece al contexto de un amplio programa de renovación religiosa que se propone la meta de recuperar la sacralidad del país y de sus centros sagrados. Podemos observar huellas y reflejos de esta política sobre todo en Tebas. Allí, los gobernantes kushitas desarrollan una febril actividad constructora, encargando obras arquitectónicas de carácter ostensiblemente festivo en el contexto de una reorganización de las fiestas tebanas. Probablemente, la figura más importante de este programa arquitectónico-teológico fue el «supremo sacerdote lector» Petamenophis, cuyo gigantesco palacio funerario, que rebasa todas las proporciones, domina, junto con el de su contemporáneo Montemhet, el Assassif. Donde mejor se observa la transformación de Tebas en «paisaje sagrado»[99] es en la necrópolis tebana. El fondo del valle de Deir el Bahari fue urbanizado y habilitado por primera vez como lugar sagrado por Mentuhotep II, que aquí erigió allí su templo funerario. En la dinastía XVIII, la reina Hatshepsut enlaza con esta tradición al levantar su templo funerario formando pareja con el de Mentuhotep, 500 años más antiguo, y convertir un santuario de Hathor, situado entre ambos, en un verdadero templo. Este santuario de Hathor es ahora la meta de la procesión reorganizada de la fiesta del valle. Se remodela la antigua avenida de la procesión, y los palacios funerarios de las dinastías XXV y XXVI quedan alineados con ella. El valle de Assassif —el camino de la procesión— y Deir el Bahari —la meta de la misma— se convierten así en lugares sagrados de primer orden. La decoración de las tumbas se inspira de diversas maneras en el santuario de Hathor en Deir el Bahari. La tumba de Basa contiene un nicho para el culto diseñado como una reproducción de este santuario. La vaca Hathor sobresale del muro en altorrelieve encuadrada en una figura arquitectónica copiada del templo de Hathor en Deir el Bahari. Allí, en el templo de la dinastía XVIII, enmarca un acceso á través de una puerta, y tiene ya el carácter de un signo recordativo, pues reproduce un santuario arcaico que, en forma tridimensional, aunque igualmente simbólica, se halla en el templo funerario de Djoser[100]. En Tebas, como en Menfis, observamos las huellas de una recuperación y una reinvención de tradiciones ligadas a la sacralidad de un determi-

99 En el sentido que le da H. Cancik en «Rome as a Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome», en *Visible Religion*, 4/5, 1985/86, 250-265. El término «paisaje» es confundente, pues aquí se trata de planificación urbana, no de diseño paisajístico. Pero es aplicable tanto a Roma como a Tebas.

100 V. mi trabajo *Das Grab des Basa*, AV 6, Mainz, 1973, 28-34.

nado lugar. En Menfis fueron las doctrinas cosmogónicas del ámbito de la teología ramésida de Ptah y las tradiciones primitivas en torno al papel de Menfis como «balanza de los dos países» en la disputa entre Horus y Seth y como primera capital de Egipto. La teología y las fiestas de los lugares sagrados son renovadas para recuperar la fuerza de irradicación religiosa que poseyeron estos centros. Ahora no se trata tanto de acumular riquezas en los templos a través de las consagraciones, como en el Reino Nuevo y en el Tercer Período Intermedio, cuanto de acumular «sacralidad», es decir, significado religioso.

El medio más importante para esta sacralización de un espacio es la fiesta. De esa manera se establece una muy peculiar conexión entre espacio y tiempo, geografía y calendario. Esta conexión recibe una codificación válida para toda la Época Baja en un texto que lleva por título de *El libro de recorrer la eternidad*, y que con toda probabilidad es de la época saíta[101]. Se trata de una liturgia funeraria, es decir, de una recitación cúltica dirigida al muerto en la que se invita a éste a participar en 39 fiestas tebanas, 39 abidosianas y 78 (=2 veces 39) menfitas, junto a otras: un calendario variable de fiestas. No es una guía para el más allá, como siempre se ha supuesto, sino un guía para el más acá. Pero una guía relativa a un aspecto particular del mismo: el más acá en sus tiempos y lugares sagrados. El egipcio ya no busca la ansiada cercanía a la divinidad en el más allá, sino en el más acá: en los centros religiosos del país, y especialmente en su propia ciudad. Por eso reaparecen ahora, después de una interrupción de siglos, las tumbas monumentales. Estando en su tumba, el egipcio está presente en su ciudad y habla como ciudadano a las generaciones posteriores. La ciudad como marco de una pertenencia social que sobrevive a la muerte desempeña un importante papel en las inscripciones de estas tumbas[102]. La fiesta del dios de la ciudad es la ocasión más señalada para las visitas a las tumbas y para que muertos y vivos se encuentren. Por eso, el dios de la ciudad es, como se dice en un texto sapiencial posterior, «aquel de quien dependen la muerte y la vida de sus ciudadanos»[103].

101 Nueva edición por F.R. Herbin, *Le livre de parcourir l'eternité*, OLA 58, Lovaina, 1994.

102 *Cfr.* al respecto E. Otto, *Die biographischen Inschriften der Ägyptischen Spätzeit*, Leiden, 1954, 87-94.

103 pInsinger 28,4; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* III (1980), 207; del mismo autor, *Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions* (OBO 52, 1983), 162 s.

Se trata, pues, no sólo de una mundanización de la creencia en el más allá, sino a la vez de una sacralización del más acá. La ciudad se convierte en ciudad sagrada, el país Egipto en el país sagrado, el país «sacratísimo» incluso (ἱεροτάτη χώρα), en la medida en que se presenta como meta de las apetencias ultraterrenales de los egipcios. En el pensamiento egipcio tardío, todo Egipto se convierte en un «dominio ultraterreno dentro de lo terrenal», en *templum mundi*.

El *annus mirabilis* de Taharqa

La estela de Taharqa, del año 6, es una de las inscripciones reales más impresionantes de la tradición faraónica. La peculiaridad de este texto reside en la fuerza de su imaginación mítica. En él no sólo se describen de forma detallada los acontecimientos del año 6 –una crecida extraordinaria del Nilo, lluvia en Nubia, la subida al trono del rey después de seis años de corregencia y la visita de la madre del rey en Egipto–, sino que además se les da una interpretación religiosa y mitológica. El texto comienza con una descripción general de las virtudes del rey y sus efectos bienhechores:

S.M. era un amado del dios,
día y noche se dedicaba
a hacer buenas acciones para los dioses
a reconstruir templos que se hallaban en ruinas,
a devolver a sus imágenes su aspecto inicial,
a construir sus almacenes y dotarles de sus mesas para las ofrendas,
a hacer ofrendas de toda clase de cosas
y mesas de ofrendas de ámbar y plata.
Pero el corazón de S.M. estaba contento,
de dispensarles (a los dioses) atenciones día tras día.
En su tiempo, el país gozó de abundancia
como ocurrió en tiempos del señor del universo.
Todo el mundo dormía hasta despuntar el día,
nadie decía «Si tuviera»
Ma'at se propagaba por las tierras,
e Isfet se hallaba reducida y postrada.

El texto parece formalista. Pero no conozco otro que relacione más clara y explícitamente el papel del rey como restaurador de cul-

tos y el mito de una Edad de Oro primigenia. El restablecimiento de los cultos significa el retorno de la Edad de Oro. La piedad del rey trae bienestar al país, y este bienestar es interpretado como regreso al estado primitivo, cuando el creador mismo dominaba sobre su creación. Esta interpretación es insólita, y ha sido elegida intencionadamente. Ella demuestra que la historia era algo querido y sentido conscientemente como regreso.

Milagros sucedieron en tiempos de S.M.,
en el año 6 de su subida al trono,
cosas que no se veían desde los tiempos de los antepasados,
pues tanto le amaba su padre Amón-Re.

S.M. rogó que llegase una crecida
a su padre Amón-Re, señor de Karnak,
para que no hubiese sequía en esa su época.
Y al instante se hizo realidad todo
lo que salió de los labios de S.M.

Llegó la época de las lluvias, y el Nilo subió
en todos los lugares día tras día.
Durante muchos días creció un codo cada día.
Alcanzó las montañas del Alto Egipto.
La tierra estaba cubierta por el agua original,
no se podía distinguir la tierra del río.
El río ascendió hasta una altura de 21 codos, 1 palmo y 2 1/2 dedos en el muelle de Tebas.

S.M. hizo que le trajeran los anales de los antepasados
para conocer las crecidas de su tiempo, no encontrando en ellos nada semejante.

Las marcas del nivel del Nilo en el muelle de Tebas se han conservado; las de entonces son de hecho las mayores que se midieron en la antigüedad. Algunos decenios antes, bajo Osorkon III, hubo una crecida algo menor que causó grandes daños y se experimentó como una catástrofe. Entonces, el rey había suplicado a Amón que alejase las aguas. El siguiente «milagro» guarda relación causal con el primero, pero es descrito como un hecho independiente:

Pero cayó lluvia del cielo en Nubia
e hizo resplandecer las montañas hasta el final.
Todo el mundo en Nubia tuvo abundancia en todas las cosas,
Egipto era en hermosa fiesta.
Alabaron al dios por amor a S.M.
S.M. se sentía inmensamente feliz
por lo que su padre Amón había hecho por él,
y dispuso que se sacrificara a todos los dioses un toro y un pájaro,
y se les ofreciera pan y cerveza,
con todo el corazón por lo que su padre había hecho por él.

Taharqa inserta en este pasaje de su informe una consideración resumidora de carácter general:

Y dijo S.M.: mi padre Amón-Re de Karnak
obró cuatro hermosos milagros para mí en un solo año,
el año 6 de mi gobierno como rey;
nada parecido se vio desde los tiempos de los antepasados.
La crecida llegó como un ladrón
e inundó todo este país.
Nada parecido se encontró en los testimonios escritos desde tiempos inmemoriales,
nadie dijo: esto ya lo he oído de mi padre.
Ella hizo que toda la cosecha fuese buena para mí,
pues mató a las ratas y las serpientes
e impidió que la langosta la devorase
y el viento del sur se la llevara.
Llevé a los graneros cantidades incalculables
de cereales del Alto y el Bajo Egipto,
y de todos los cereales que crecen en el suelo.

Como hasta ahora sólo se han mencionado dos milagros, el de la crecida y el de la lluvia —¿o hay que contar también como milagros la eliminación de las plagas y la evitación de vientos cálidos del sur?—, los dos milagros restantes deben aparecer en la narración que sigue a la citada. Ahora se trata de acontecimientos completamente distintos:

Pero yo había venido de Nubia junto con los hermanos del rey.
S.M. me había exigido que permaneciera con él,
porque me tenía más aprecio que a todos sus hermanos e hijos,

y me había distinguido frente a ellos.
Los corazones de los notables tenían preferencia por mí,
y el amor por mí satisfacía a todos los hombres.
Recibí la corona en Menfis,
después de que el halcón se hubiera alejado en el cielo.
Mi padre Amón me había ordenado
que reuniera bajo mis suelas a todos los países del interior y extranjeros:
en el sur hasta Retehu-Qebet,
en el norte hasta Qebeh Hor (en el sentido de «última Thule»)
en el este hasta donde sale el sol,
y en el oeste hasta donde se pone.

[Pero ella se encontraba] en Nubia, la hermana del rey, dulce en amor,
la madre del rey, Abala, que viva.
Siendo un joven de 20 años me alejé de ella,
cuando fui al Bajo Egipto con su S.M.
Ella navegó corriente abajo para verme después de muchos años.
Y me encontró en el trono de Horus,
después de haber recibido las coronas de Re,
y haberse las dos serpientes de la corona unido sobre mi cabeza,
y cuando todos los dioses protegían mi cuerpo.
Ella sintió una inmensa alegría cuando vio la belleza de S.M.,
igual que Isis cuando vio a su hijo Horus
en el trono de su padre Osiris,
cuando dejó de ser un muchacho
en el nido de Kemmis.
Y entonces el Alto y el Bajo Egipto, y todos los países extranjeros,
inclinaron la cabeza ante la madre de este rey.
Su fiesta era grande,
y los viejos junto a los jóvenes,
cantaron a la madre del rey una canción jubilosa:

Isis recibió a Horus
como la madre del rey a su hijo cuando con él se reunió.
Oh rey del Alto y el Bajo Egipto, Taharqa, que vive eternamente entre los dioses,
tú perduras, vives eternamente

por lo que ordenó tu Padre Amón,
el dios activo, que ama al que le ama,
y conoce a quien a él se somete,
el que hizo que tu madre se reuniera contigo en paz,
para contemplar tu belleza, la que él te concedió.
Tú vives y estás sano
como Horus vive para su madre Isis,
y te hallarás ahí, en el trono de Horus,
para siempre.

Resulta ya asombroso que un acontecimiento como el viaje de la madre del rey al Bajo Egipto y el reencuentro de madre e hijo después de muchos años quede eternizado en una estela; pero mucho más asombrosa es su interpretación a la luz del mito de Isis y Horus. La celebración del reencuentro, que semeja una escena mítica, recuerda la concepción de Thomas Mann de una «vida en el mito» o una «vida en la cita», de un «caminar sobre las huellas», que da sentido y esplendor a las acciones y aconteceres del presente al sentirse en ellos el retorno de las «formas» y «normas originales» de orden mítico. La manera en que Thomas Mann contrapone en sus novelas de José la «solemnidad» de Jacob en la presentación de esa realidad superior a la forma caprichosa y ecléctica, conscientemente citadora, de tratar José con el mito y de caminar sobre las huellas del pasado, me parece la más adecuada para caracterizar la diferencia entre las dinastías XXV y XXVI en su relación con el pasado.

Naturalmente, los gobernantes kushitas caminan sobre las huellas del mito de forma más consciente que sus predecesores egipcios, pues ellos están más distantes del mismo. Ellos deben primero hacer suyas las «formas y normas originales». Pero no podemos olvidar que en todo caso es preciso aprender. La historia del espíritu es siempre historia de alguna recepción. A pesar de lo cual hace hay una gran diferencia entre simplemente continuar una tradición y conectar de manera consciente y explícita con determinadas tradiciones salvando la distancia impuesta por una ruptura o por la lejanía cultural de sus orígenes. Tal es la situación de la dinastía XXV.

El culto del pasado

Si se quiere entender el arcaísmo de esta época como expresión de una transformación de la manera de comprender la historia y de una construcción nueva del tiempo cultural, no cabe limitarse a los datos de la historia del arte, sino que es preciso considerar también las nuevas formas de la vida religiosa. Éstas se concretan en fiestas y ritos que hacen una muy marcada referencia al tiempo, exactamente al tiempo desplegado en pasado, presente y futuro. Donde más claramente se expresa esto es en un uso festivo que ahora viene a ocupar el primer plano, si es que no se inventó en este período de las dinastías XXV y XXVI. Me refiero al culto de los «antepasados de los dioses».

Los antepasados de los dioses son dioses muertos, y como muertos reciben un auténtico culto funerario. Ellos representan la profundidad del tiempo, de la que ahora se es consciente. Son dioses del pasado, o, más exactamente, del pre-pasado, del pluscuamperfecto, de aquel pasado verdaderamente y para siempre realizado, que como mítica edad primordial puso los cimientos del presente. De este pasado se sabe ahora el egipcio separado, y la conciencia de esta separación se articula en actos recordatorios de culto funerario. En la época grecorromana, todos los templos tienen sus lugares de culto funerario de los dioses muertos, que son visitados en distintas ocasiones festivas en solemne procesión. Uno de ellos es la necrópolis de los animales sagrados. Pero aquí no se trata de culto a animales, sino de un culto al tiempo, y en Tebas, donde ya antes, en las épocas etíope y saíta, vemos florecer una fiesta como ésta, nada tiene que ver con los animales sagrados. De ello se puede inferir que, en los templos de Época Baja, el lugar donde se enterraba a los animales sagrados únicamente ofrecía el lugar y la ocasión para los actos cúlticos de rememoración del pasado cumplido, que ahora entran en el programa de todo culto.

La forma tebana de este culto funerario de los dioses es la fiesta de los diez días. El dios Amón de Luxor viaja cada 10 días sobre el Nilo de Luxor a Medinet Habu para ofrecer una bebida a los antepasados de los dioses. El término de esta procesión no está en el templo funerario de Ramsés III, sino en el pequeño templo de la dinastía XVIII que Ramsés III incluyó como un anexo en su gran conjunto arquitectónico. En la dinastía XXV, las proporciones se invierten. El pequeño templo empieza a agrandarse por las continuas adiciones y

remodelaciones, y acaba convertido en el más importante centro de culto de la parte occidental. Las esposas del dios se construyen sus tumbas en su patio. El nombre egipcio del lugar, *Dꜣmwt*, en copto «Djeme», se convierte en nombre de toda la región, y los griegos lo escriben como lo oyen: «Thebai».

Amón de Luxor celebra este culto funerario adoptando un papel de hijo que normalmente corresponde al rey. En Época Baja, la figura del dios uno Amón se despliega en tres generaciones. Al dios de Karnak corresponde, como forma originaria muerta, Amón-Kamutef, «el que ha consumado su tiempo», el dios original preexistente, y como forma filial el Amón-en-Luxor, que no hay que confundir con Khonsu, el dios niño hijo de Amón y Mut. Amón-en-Luxor, *Jmn-m-jpt*, escrito en cuneiforme Amanappa, no es la figura infantil de una tríada de dioses, sino la forma filial de una trinidad. Esta trinidad tiene un carácter inconfundiblemente temporal. Kamutef es el dios del pasado cumplido, y Amón-en-Luxor, el dios del presente que se renueva periódicamente. Pero, en el sistema clásico de la religión egipcia, éste era el lugar del rey, el cual encarna la presencia que se renueva, que continuamente se hace presente, de lo divino. Este aspecto del rey lo expresa el título egipcio *nṯr nfr*, que nosotros traducimos como «el buen dios»; pero mucho más expresivas son las fórmulas antiguas *theos epiphanes* («el dios que aparece») y *deus praesens* («el dios presente»). Con la distinción entre una forma paterna y una forma filial de lo divino mismo, ciertos aspectos y funciones centrales del concepto clásico del rey son trasladados al mundo de los dioses. Ello no significa que el rey no siga ostentando también los títulos que le corresponden. Pero ahora juega el papel de un dios que existe también sin él y que no se encarna en él. Los papeles antes repartidos entre los dioses y el rey se ejercen ahora exclusivamente en el mundo de los dioses, y el rey puede a su manera participar de este desempeño identificándose con el dios que ha adoptado su papel.

Esta mudanza general del sentido religioso, que pasa de la teología política al culto en el templo y al mundo de los dioses la ilustra de forma paradigmática el cambio de significado que experimenta la figura del Amón de Luxor. El templo de Luxor y la fiesta de esta ciudad, celebrada anualmente en el Reino Nuevo, son lugar y ocasión para la confirmación cúltica del rey como hijo del dios. Luxor era el lugar donde el rey era simbólicamente engendrado por Amón y

donde éste le reconocía como hijo suyo. Este engendramiento y reconocimiento era ritualmente ejecutado en la ceremonia de la coronación y anualmente renovado[104]. En esta fiesta sagrada del nacimiento del rey divino, Amón de Luxor representaba, naturalmente, el papel de padre. Pero ahora el rey asume el papel de hijo y lo representa en una fiesta que cada diez días le lleva a la parte occidental para realizar la ofrenda funeraria a sus divinos antepasados muertos. Esta ceremonia también tiene su precedente en el Reino Nuevo: la fiesta del valle. La fiesta de Luxor y la fiesta del valle estaban estrechamente relacionadas en el Reino Nuevo. En la fiesta de Luxor, el rey celebraba su condición de hijo del dios Amón, y en la del valle, su condición de hijo como eslabón de una cadena dinástica. Como en la fiesta de Luxor viajaba, en compañía de Amón, Mut y Khonsu, de Karnak a Luxor para ser confirmado como hijo del dios durante su estancia en el templo de Amón de Luxor, en la fiesta del valle viajará con la misma compañía de Karnak a los templos funerarios de sus antepasados de la parte occidental de Tebas para asegurarse, como hijo legítimo, la bendición de sus antepasados e incluir a éstos en el tiempo sagrado de su reinado. Este complejo acontecimiento festivo, en el que se enlazan y se reflejan mutuamente cielo, tierra y reino de los muertos, lo conciertan ahora los dioses entre ellos. El simbolismo del gobierno es reemplazado por un simbolismo del tiempo. Muertos, vivos y dioses se comunican cúlticamente unos con otros y mantienen así la marcha del mundo.

Este modelo, desarrollado en la Tebas de las dinastías XXV y XXVI —y que quizá tiene orígenes más antiguos—, entra en la época grecorromana en la estructura básica del culto en todo gran templo. Cada centro tiene ahora no sólo su «Medinet Habu», sino también su «templo de Luxor», un lugar para el culto de los antepasados muertos de los dioses y una «casa de nacimiento» como lugar donde se festeja al dios que en forma de hijo viene nuevamente al mundo cada año.

104 *Cfr.* al respecto L. Bell, «Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka», en *JNES* 44 (1985), 251-294.

PARTE SEXTA

Egipto bajo los persas y los griegos

1. ESQUEMA HISTÓRICO

En el año 525 a. C., Cambises conquista Egipto. Durante todo el siglo V, Egipto queda bajo el dominio de los grandes reyes Darío I, Jerjes, Artajerjes I y Darío II como satrapía del imperio persa. Pero los persas gobiernan Egipto de un modo completamente distinto que los asirios. La política asiria consistía en someter a los gobernantes locales a vasallaje. Donde no los había, debían ser inventados, no de otro modo que en el caso de las colonias africanas bajo la administración inglesa, en las que el gobierno británico, para hacer compatible el pueblo sometido con la propia estructura administrativa, debía inventar jefes allí donde encontraba tribus organizadas de forma acéfala. Por eso se hicieron los jefes de la aristocracia militar libia, cuyo status quedó igualado al de Montemhet como noble de la capital y al de otros funcionarios del Medio y el Alto Egipto, socios de los asirios. La dinastía XXVI supo volver a transformar las estructuras feudales establecidas por los asirios en estructuras burocráticas, pero ni los propios principados libios, ni el recuerdo de los mismos pudieron extinguirse. Esta estructura feudal se conservó como subtexto, y en el siglo IV salió a la superficie. A los persas también se les habría ofrecido así la posibilidad de unirse con esta elite militar. Pero apostaron por otra elite: el clero. Esto significa que aceptaron el papel cúltico-ideológico del gobierno faraónico con

todos los títulos[1]. Con ello asumían la relación filial con los dioses, la cual los legitimaba a los ojos de los egipcios, pero también les obligaba a una incesante dedicación a los dioses. Hubo que construir, ampliar, y renovar los templos, producir las imágenes, aumentar el número de puestos sacerdotales, proveer las mesas de las ofrendas, organizar las fiestas, consultar y seguir los oráculos, y mantener, enterrar y entronizar a los animales sagrados, y toda esta actividad tenía que ser hecha pública y eternizada en inscripciones. Si un faraón cumplía bien con este papel, el que fuera nubio, libio, persa o macedonio no suponía ninguna diferencia, y los egipcios no percibían esta ocupación del puesto real como dominio extranjero; tan poco como los griegos modernos la introducción de la casa de Wittelsbach o los ingleses la de Hannover. Las dificultades venían sólo cuando el papel era mal desempeñado.

Esto es lo que se dijo de Cambises, lo cual, como veremos, hubo de tener su parte de verdad, aunque probablemente algo de ella era fruto de leyendas posteriores, de cuando los persas empezaron a descuidar sus tareas religiosas[2]. Jerjes y Artajerjes I ya no estuvieron presentes en Egipto, dejando el gobierno en manos de los sátrapas. Y es ahora cuando el dominio persa aparece como dominio extranjero, y sufre en seguida, bien que sólo por breve tiempo, un tambaleo. En los años 460-455 a. C., Inaro y Amirteo, dos descendientes de las casas principescas libias, se alían con los atenienses y emprenden una revuelta contra los persas. En este período de resistencia brotan las historias antipersas que poco después Heródoto, viajando por el país, recogerá de los egipcios. Ellas cuentan que Cambises mató al buey Apis (Her., III, 29), aunque de su año 6.° se conservan una estela y una sarcófago de un Apis cuyas inscripciones informan del entierro ritual del animal sagrado. Y Darío I construyó el gran templo de Amón en el oasis de Karga, el programa de cuya decoración es el ejemplo más temprano de un compendio teológico. Cambises y Darío pudieron felicitarse de contar con el asesoramiento de un egipcio que les puso al corriente de sus dignidades y deberes faraónicos y les inició en los mismos.

1 G. Posener, *La première domination perse en Égypte*, El Cairo, 1936, 7, 12, 170; K.M.T. Atkinson, «The Legitimacy of Cambyses and Darius as Kings of Egypt», en *JAOS* 76, 1956, 167 ss.

2 Sobre la imagen egipcia del dominio persa, *Cfr.* también G. Burkard, «Literarische Tradition und historische Realität», en *ZÄS* 121, 1994, 93-106.

La estatua naófora del médico mayor Udjahorresnet se halla en el Museo Vaticano y parece ser parte de las piezas que el emperador Adriano se llevó de Egipto. En sus inscripciones, Udjahorresnet informa de su carrera[3].

> Entonces llegó a Egipto Cambises, el gran rey de todos los países extranjeros,
> y todos los extranjeros de todos esos países estaban con él.
> Después de que hubo conquistado todo este país, ellos se establecieron en él,
> y él fue gran señor de Egipto y gran rey de todos los países extranjeros.
> Entonces, S.M. me ofreció el cargo de médico mayor
> y me permitió estar a su lado como compañero y jefe de palacio.
> Yo confeccioné para él la serie de sus nombres añadida a su nombre real «Retoño de Re».
> Enseñé a S.M. el significado de Sais, la sede de Neith, la grande, la madre del dios, que alumbró a Re,
> la primera que parió, cuando aún no existían los partos,
> y la doctrina que enseña el significado del templo de Neith:
> el cielo en todos sus aspectos;
> más la doctrina que enseña el significado de las casas de la corona roja y de todos los dioses y diosas que en ella están,
> y la doctrina que enseña el significado de los santuarios de Resnet y Mehnet, del templo de Re y de los templos de Atum:
> el secreto de todos los dioses.
> (...)
> Hice una petición a S.M. Cambises
> concerniente a todos los extranjeros que se habían instalado en el templo de Neith:
> expulsarlos de allí y permitir que el templo de Neith volviera a cumplir su función anterior.
> Y S.M. ordenó echar a todos los extranjeros que se habían insta-

3 *Cfr.* al respecto A.B. Lloyd, «The Inscription of Udjahorresnet, a Collaborator's Testament», en *JEA* 68, 1982, 166-180; G. Godron, «Notes sur l'histoire de la médecine er l'occupation perse en Egypte», en *Hommmages Saumas*, Montpellier, 1986, 285-297; T. Holm-Rasmussen, «Collaboration in Early Achaemenid Egypt», en *Studies in Ancient History and Numismatics*, Aarhus, 1988, 29-38; G. Burkard, «Literarische Tradition», *ZÄS* 121, 97-99. Sobre la tumba de Udjahorresnet, v. M. Verner en *BIFAO* 89, 1989, 283-290.

lado en el templo de Neith,
con todas sus cabañas y todas sus impurezas, que se habían adueñado de este templo.
Cuando ellos sacaron sus cosas fuera de los muros de este templo, ordenó S.M. limpiar el templo de Neith y dotarlo de todo el personal y de los sacerdotes de horas del templo.
S.M. ordenó organizar un sacrificio a Neith, la grande, la madre del dios, y a los grandes dioses de Sais, como antes se hacía.
S.M. ordenó que se celebraran todas sus fiestas y procesiones como antes se había hecho.
S.M. hizo esto porque le enseñé el significado de Sais.
La ciudad es de todos los dioses que están en ella, ocupando sus lugares, para siempre.
(...)
Entonces fue el rey del Alto y el Bajo Egipto Cambises a Sais.
Se personó en el templo de Neith
y se inclinó ante Su Majestad [la diosa] tan respetuosamente como todo rey había hecho.
Organizó una gran ofrenda de todas clase de cosas buenas
para Neith, la grande, la madre del dios, y los grandes dioses de Sais.
(...)
S.M. realizó muchas buenas acciones en el templo de Neith.
Dispuso que se hicieran libaciones para el señor de la eternidad en el templo de Neith,
como los reyes anteriores habían hecho.
Pero S.M. hizo todo esto porque yo enseñé a S.M. cómo debía cada rey llevar a cabo todas estas buenas acciones en este templo por el significado de este templo como sede de todos los dioses que en él permanecen eternamente.
(...)
Yo dispuse, por orden de S.M., que la ofrenda a Neith, la grande, la madre del dios, se realizase siempre.
Yo erigí monumentos a Neith, la señora de Sais, e hice todas las cosas que un fiel servidor hace por su señor.
Soy un hombre bueno para su ciudad:
Salvé a sus habitantes de la gran tempestad que azotó a todo el país como ninguna lo había hecho antes en este país.
Protegí al débil del fuerte,

salvé al temeroso cuando se vio apurado,
les hice el mayor bien siempre que hubo que obrar por ellos.
(...)
Soy un hombre honrado por su padre y alabado por su madre, y que está en el corazón de sus hermanos. Yo les permití acceder al sacerdocio y les di buenas tierras de labranza por orden de S.M. a perpetuidad. Organicé un hermoso funeral al que no podía tener un funeral, me preocupé por que todos sus hijos tuvieran sustento, reforcé todas sus casas e hice por ellos las mismas buenas obras que un padre hace por su hijo, cuando la tempestad llegó a este nomo dentro de la grandísima tempestad que dominaba todo el país.
(...)
La majestad del rey Darío, que viva eternamente, me ordenó regresar a Egipto cuando S.M. se hallaba en Elam como gran rey de todos los países extranjeros y Gran Gobernador de Egipto para reparar la sala de la casa de la vida [...], que estaba casi en ruinas. Los extranjeros me llevaron de país extranjero en país extranjero hasta Egipto, como había ordenado el señor de los dos países. Hice lo que S.M. me había ordenado. La proveí de sus escolares, todos hijos de buena cuna, sin nadie de origen inferior entre ellos. Los puse bajo la dirección de todos los hombres cultos [versados] en todas sus labores. S.M. dispuso que se les dieran todas las cosas necesarias para que pudieran realizar todos sus trabajos. Yo les surtí de todo lo que era bueno para ellos y de todo lo que ellos necesitaban consignado por escrito, como antes hacían. S.M. hizo esto porque conocía la utilidad de este arte para mantener con vida a todo enfermo y para eternizar los nombres de todos los dioses, sus templos, sus ofrendas y la celebración de sus fiestas.

Este texto confirma el testimonio de la Biblia en lo que se refiere a la política persa con los pueblos sometidos. Así como Ciro devuelve a los judíos deportados a su patria, y más tarde Ezra es enviado a Jerusalén, investido de los títulos persas de redactor de las leyes del dios celeste y de la máxima autoridad real, para volver a poner en vigor las leyes tradicionales –es decir, la Tora–, los conquistadores persas se esfuerzan también en Egipto por gobernar el país, en colaboración con la elite egipcia, en el marco de su propia semántica y

sus propias leyes. Udjahorresne es un paralelo exacto del *ca.* 100 años anterior Ezra. Un texto demótico de época muy posterior, en el que luego nos detendremos, informa de que bajo Darío, en el año 3 (519 a.C.), se nombró una comisión encargada de recoger «*la legislación anterior, que había estado en vigor hasta el año 44 de Amasis*»[4].

Darío fue el primero y último rey persa que levantó un templo egipcio o encargó la construcción de obras arquitectónicas sagradas en Egipto. Pero después de la rebelión de Egipto consecuente a la batalla de Maratón, rebelión en la que Egipto es derrotado por Jerjes en 484, y sobre todo tras el levantamiento de Inaro en 460-454, la actitud persa hacia Egipto da un vuelco. Los nombres egipcios desaparecen de todos los rangos más altos del ejército y de la administración, que ahora muestran el verdadero rostro de un poder ocupador. La afluencia masiva de mercenarios y colonos persas, fenicios, judíos y babilonios da lugar a la formación de una capa superior y otra media respecto a las cuales los egipcios se sienten marginados. Los papiros arameos de Elefantina, sobre los que luego nos extenderemos, proporcionan una imagen bien expresiva de esta situación. Los nombres egipcios sólo aparecen en los rangos subordinados de la administración local.

Pero a fines del siglo V, el nieto de Amirteo se proclama rey sin que Artajerjes II intervenga, formando él solo la dinastía XXVIII. Su sucesor, Nepherites I, llega de Mendes y funda la dinastía XXIX. El hijo de éste, Muthis, reina sólo unos meses, poco tiempo después de que Akoris fuese derrocado. Tras el breve período de reinado de su hijo, Nepherites II, sube al trono Nectanebo I como primer rey de la dinastía XXX. Ya Akoris había acometido un programa de construcciones y renovaciones que fue continuado en gran manera por los reyes de la dinastía XXX Nectanebo I, Takos y Nectanebo II. La mayoría de los grandes proyectos arquitectónicos tolemaicos tienen su origen en iniciativas y construcciones precursoras de la dinastía XXX. Los Tolomeos simplemente continúan un programa que empezó a aplicarse en esta época y cuyo objetivo era la renovación sistemática de todos los cultos de Egipto. En 343, Artajerjes III conquistó de

4 W. Spiegelberg, *Die sogennante Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten*, Leipzig, 1914, 30-32; E. Meyer, *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit*, Sitzungsberichte der kgl. Preuss. AkdWiss XVI, 1915, 304 ss.

nuevo Egipto. Durante diez años volvieron los persas a ser señores de Egipto, hasta que fueron definitivamente vencidos por Alejandro Magno.

La agitada historia de las últimas dinastías egipcias permitió que aparecieran de nuevo las estructuras feudales de los principados libios del delta, con las que ya Piye hubo de bregar. Amirteo, Nepherites y Nectanebo eran descendientes de los príncipes de Sais, Mendes y quizá otros lugares del delta. Además estaba el principado de Heracleópolis, cuya línea llegaba hasta los tiempos de la dinastía XXI. Desde esta ciudad se esperaba que saliera el rey que pondría fin al odiado dominio extranjero de persas y griegos.

Con la victoria de Alejandro Magno sobre los persas, Egipto cayó en manos de los griegos. Tras la batalla de Issos, Alejandro se apresuró recoger la herencia egipcia antes de proseguir sus campañas en Oriente. O su penetración en Egipto se produjo con la más cuidadosa y asombrosamente certera adaptación a las tradicionales formaciones de sentido egipcias, o su figura adoptó a los ojos de los egipcios que reconocían en él al ansiado rey salvador las formas más tradicionales, las mismas con las que entró en la historiografía. Nos encontramos aquí ante la típica interacción entre expectativa, experiencia y recuerdo. La experiencia está ya condicionada por la expectativa, y más aún lo está el recuerdo, que eclipsa muchos datos contingentes. Según la tradición, lo primero que hizo Alejandro fue consultar el oráculo de Amón del oasis de Siwa, en el que se confirmó como hijo de Zeus-Amón: un oráculo para la elección de un rey en el marco de la teología de la voluntad y en el estilo del Estado divino tebano, el mismo tipo de oráculo al que los gobernantes etíopes acabaron recurriendo. Su aparición reanimó la «mitomotórica» del mesianismo político, presentándose ante los egipcios como rey salvador enviado por los dioses. De ese modo definió desde el principio los contornos determinantes de la formación de sentido en cuyo marco los macedonios se establecerían y legitimarían en Egipto como gobernantes. Ellos eran los reyes salvadores enviados por la divinidad para poner fin al infausto dominio persa. Por eso ellos oscurecieron el recuerdo del dominio persa igual que los reyes de la dinastía XII el recuerdo del Primer Período Intermedio para poder contrastar ellos tanto más con ese fondo oscurecido. Los persas ocultaron las imágenes de los dioses —ellos harán todo lo posible por

devolver a su sitio las estatuas de los dioses. Los persas destruyeron los templos —ellos no escatimarán esfuerzos por reconstruir todos los templos y levantar otros nuevos—. Los persas mataron a los animales sagrados —ellos dedicarán especial atención a los cultos de los animales—. Todo esto encontró entre los egipcios una acogida tanto mayor cuanto que egipcios y griegos se habían aliado ya hacía siglos contra los persas, aunque su capacidad orientadora y formadora de un sentido hubo de agotarse conforme la imagen de los persas palidecía en el horizonte de la experiencia y el recuerdo de los egipcios.

Quisiéramos esbozar, dentro de esta historia del sentido, la historia política de la época tolemaica no más que a grandes rasgos y concentrarnos, dentro del cuadro general resultante, en su política cultural. Para ello hemos de dejar a un lado todas las complejidades de la política exterior y de las dinastías de esta época. No porque carezcan de interés para una historia del sentido, sino al contrario, porque el cúmulo de datos que habría que considerar desborda el marco de esta historia. Lo especialmente interesante de esta última época de la historia faraónica radica en su carácter dramático, o, diríamos incluso, melodramático. Ello se debe en buena parte a que la dinastía de esta época se esfuerza por acoger costumbres, expectativas y formaciones de sentido extrañas, lo que le da una apariencia teatral. La corte tolemaica debió de ofrecer el espectáculo constante de un drama egipcio interpretado por actores griegos vestidos de egipcios. Si en la época saíta aparece lo que, en razón de su arcaísmo de «disfraz», hemos llamado la primera ola de «egiptomanía», cultivada por los propios egipcios, esta apreciación es mucho más pertinente respecto a la época tolemaica. La institución del matrimonio entre hermanos, para citar sólo un ejemplo, aplica a la realidad una idea relativa a una costumbre egipcia de un modo tan consecuente como nunca se conoció en el pasado egipcio.

Tolomeo I gobernó Egipto, tras la muerte de Alejandro en 323, primero como «sátrapa» bajo el gobierno nominal de los sucesores de Alejandro, Filipo Arrideo (el hermano deficiente mental de Alejandro) y Alejandro IV (su hijo, aún de corta edad), hasta que en 304 se hizo coronar faraón en Menfis. Alejandro, que había sido discípulo de Aristóteles, y Tolomeo I, que era historiador y había escrito una historia de Alejandro Magno, pusieron las bases culturales del Museo que inauguraría Tolomeo II junto con la célebre biblioteca de Alejandría, que como centro de enseñanza y estudio

único en el mundo de entonces era a la vez lugar de educación de los príncipes. Entre los filósofos, historiadores y otros eruditos e intelectuales que Tolomeo llevó a su corte se contaba Hecateo de Abdera, que vivió en Alejandría de 320 a 305 a. C. Su grandioso proyecto de una historia de Egipto, del que se conservaron largas excerptas en la biblioteca histórica de Diodoro, demuestra con qué seriedad se esforzaron los griegos por comprender la cultura egipcia. Hecateo proyectó una imagen de Egipto que a la vez debía servir de modelo a Tolomeo y sus príncipes. Es notable que esta misma imagen volviera a servir 2.000 años después, con la mediación de Diodoro, de modelo a un príncipe. Jean-Bénigne Bossuet escribió su *Discours sur l'histoire universelle*, aparecido en 1681, a petición de Luis XIV como tratado para la educación del Delfín, esto es, en circunstancias comparables a las del *mouseîon* alejandrino. Bossuet presenta el Egipto de Diodoro como escuela de la legislación y la política más sabias, cuyo objetivo último es la felicidad del pueblo y que obliga a los reyes al estricto cumplimiento de la ley.

Los Tolomeos pusieron gran empeño en ser buenos faraones, estudiando las tradiciones egipcias para dar la imagen de buen rey esperada por los indígenas y hacer todo lo posible por satisfacer a éstos. Sus esfuerzos se hacían manifiestos sobre todo en cuatro terrenos.

Las construcciones de los Tolomeos no fueron sino la ejecución de un programa de renovación, iniciado por Nectanebo I y Nectanebo II, para todo el país y de dimensiones gigantescas. En nuestro contexto es importante no sólo el hecho de que para los Tolomeos la construcción de templos ocupase un lugar preeminente entre las obligaciones faraónicas, sino también el de que, en el cumplimiento de esta labor, aquéllos tomaran una decisión de política cultural de gran alcance. En la época de Alejandro Magno, cuando los griegos, aliados durante siglos contra los odiados persas, fueron recibidos con entusiasmo como liberadores, se hicieron experimentos de helenización de la tradición artística. Los relieves en la tumba de Petosiris muestran qué derroteros habría podido tomar la evolución artística si estas tendencias hubieran continuado. Pero estas tendencias no continuaron. Al contrario: los relieves de los templos de la época tolemaica se orientan estrictamente a los modelos de la dinastía XXX, mostrándose como los únicos entre las tradiciones artísticas mediterráneas y del Cercano Oriente (hasta Gandara, ¡en el norte de la India!) resistentes al helenismo. Ciertamente esto no puede inter-

pretarse como indicio de una oposición «nacionalista» al régimen de los macedonios, sino como una decisión de los propios Tolomeos, cuya independencia de la federación de los Diadocos querían también manifestar en el terreno cultural.

No minimizamos la importancia de los cultos egipcios de los animales si los consideramos, hasta el umbral de la época de los Tolomeos, un fenómeno concomitante más que el centro vital de la religión egipcia. También los fenómenos concomitantes pueden ser esenciales, y ciertamente el culto de los animales había llegado a ser, ya en el Reino Nuevo, un elemento nada despreciable de la religión egipcia. Pero lo que los Tolomeos hicieron fue dar una vez más un paso cuantitativa y cualitativamente tan considerable, que desde entonces el culto de los animales ocuparía el centro de la religión egipcia. Todo culto se basaría desde entonces en el triángulo

Manifestación cósmico-solar
(forma de Re)
p.e. Apis-Osiris

Encarnación viva
(forma animal)
p.e. el buey Apis

Inmortalización transfiguradora
(la momia en figura de Osiris)
p.e. Osiris-Apis

Como los reyes se consideraban a sí mismos también encarnaciones vivas de la divinidad suprema, entran teológicamente en la misma categoría que los animales sagrados. Quizá haya que ver aquí también una razón de su interés en el culto de los animales. Se ha demostrado la existencia de estrechos vínculos entre el culto de los animales y el culto de los reyes[5].

Al triángulo de las formas de presentación divina arriba expuesto hay que añadir aún la imagen de culto en el templo. Ésta no recibe ningún nombre propio, y por eso se halla en un plano distinto. La política de los Tolomeos respecto a las imágenes del culto aprovecha de la forma más clara la idea egipcia tardía del papel salvador del rey. Los primeros cuatro reyes de la casa de los lágidas se hacen alabar porque ellos han encontrado y devuelto a su lugar las estatuas de los dioses que los persas ocultaron, y de ese

5 Dieter Kessler, *Die heiligen Tiere und der König.* Teil 1: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfridhöfe, *ÄAT* 16, Wiesbaden, 1989.

modo satisfacen esperanzas mesiánicas, como las expresadas, por ejemplo, en el *Oráculo del cordero*, un texto demótico, en el que nos detendremos en el próximo capítulo[6].

Estos tres campos, específicamente religiosos, de la actividad regia –construcción de templos, culto de los animales e imágenes de los dioses– se corresponden con tres temas de la propaganda antipersa: destrucción de los templos, matanza de los animales sagrados y ocultación de las estatuas de los dioses.

Por otra parte, también se esforzaron, en cuarto lugar, por lograr una síntesis religiosa, cultural y política de las tradiciones egipcias y griegas. La acción más importante en esta dirección fue la creación de un nuevo dios: Sarapis. Sarapis no sólo reunía en sí a los dioses egipcios Osiris, Apis (Ptah), Amón y Re, sino que también era idéntico a los seres supremos de otras religiones, especialmente Zeus. Con la política cúltica de los dos primeros Tolomeos, Sarapis e Isis devienen divinidades cuyo culto se extiende a todo el Mediterráneo. Aunque el propio Egipto apenas participó de esta nueva forma internacional de religión egipcia, ésta condicionará la imagen de la religión egipcia fuera de Egipto, y lo hará hasta el siglo XIX.

Los Tolomeos se esforzaron al máximo por gobernar el país conforme al concepto egipcio de gobierno. Crearon la institución del sínodo sacerdotal, que se convocaba una vez al año para debatir y aprobar importantes decisiones políticas[7]. En este contexto hay que mencionar también los decretos filantrópicos, con los que los Tolomeos querían mostrarse como reyes justos en el sentido antiguo oriental, es decir, como protectores de los débiles y auxiliadores de los pobres. La idea de la soberanía regia incluía no sólo la facultad para decretar, sino también para derogar leyes según las circunstancias. Los decretos filantrópicos eran disposiciones correctoras, como amnistías, reducciones de tributos y condonaciones de deudas. Esta política de integración egipcia tuvo éxito hasta la batalla de Raphia, en el año 217. Entonces empezaron las revueltas egipcias. No necesitamos aquí ocuparnos en las razones de las mismas. Lo importante es que el consenso, en el que los Tolomeos tanto interés habían

6 G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, Darmstadt, 1994, 73 s.

7 W. Huß, «Die in ptolemäischer Zeit verfaßten Synodal-Dekrete der ägyptischen Priester», en *ZPE* 88, 1991, 189-208; del mismo autor, «Gedanken zum Thema 'Staat' und 'Kirche' im ptolemäischen Ägypten», en *Hellenistische Studien*, Gedenkschrift f. H. Bengtson, Múnich, 1991, 55-60.

puesto, se desintegró. Las rebeliones estallaron primero en el Bajo Egipto, instigadas por soldados egipcios del ejército vencedor en Raphia y rebeldes de capas menos privilegiadas. El gobierno se vio envuelto en una guerra de guerrillas, a la que no consiguió poner fin hasta el 185 a.C. En el año 206, los rebeldes del sur, capitaneados por su cabecilla, Herwennefer, fundaron en Tebas un reino contrario. En 200 sucedió a aquél Ankwennefer, que reinó hasta el año 186. En el sínodo de los sacerdotes de Alejandría, Tolomeo V declaró a Ankwennefer enemigo de los dioses, pero acabó compadeciéndose de él. Y un decreto filantrópico del año 185 prometió la amnistía a todos los prófugos. En el año 131, cuando las disputas por el trono entre Tolomeo VIII, Evergetes II y Cleopatra II arrastraron al país a una guerra civil, un egipcio llamado Harsiese se proclamó rey en Tebas, siendo en seguida expulsado de la ciudad, aunque consiguió durar por breve tiempo en la fortaleza de el Hibe como faraón. Las demás rebeliones no culminaron con ascensos al trono. En 165 un tal Dionisio Petosarapis intentó un levantamiento que tuvo gran resonancia entre la población egipcia. En 164, unos rebeldes asaltaron en el Fayum el Amonion de Myeris en Crocodilópolis. Al mismo tiempo estallaba una rebelión en la Tebaida. La Tebaida se convirtió en un foco de disturbios: en el año 88 fue reprimido con gran dureza un levantamiento que duraba ya tres años. Tenemos noticia de otras rebeliones en los años 63 y 65. Y en el 29 se sublevaron los tebanos contra el gobierno, entonces romano.

El motivo de estas rebeliones era el exceso de cargas tributarias, imprescindibles para financiar las costosas guerras. Y una consecuencia del mismo, la abundancia de prófugos, que dejaron despobladas grandes superficies de terrenos de cultivo y constituyeron en las ciudades y los territorios de retirada un proletariado fácilmente movilizable contra el gobierno. La suposición de que en la evaluación de los tributos se hacían distinciones étnicas y los griegos tributaban menos que los nativos egipcios, sólo es verdadera de la época romana, no de la tolemaica[8]. Los impuestos que soportaban los campesinos eran mayores que los que soportaban otros súbditos, lo cual sugería la existencia de una discriminación entre clases étnicas que avivó el odio a los griegos y fomentó el mesianismo político.

8 *Cfr.* al respecto Koen Goudriaan, *Ethnicity in Ptolemaic Egypt*, Amsterdam, 1988; J. Mélèze-Modrzejewski, «Le statut des Hellènes dans l'Egypte lagide», en *Revue des Études Grecques* 96, 1983, 241-268.

2. LA CRÓNICA DEMÓTICA Y EL MESIANISMO POLÍTICO DE LA ÉPOCA BAJA

Alejandro Magno y el mito egipcio del rey salvador

Al concepto tradicional que del rey tenía el Estado egipcio pertenece la idea de que el rey es hijo del dios supremo, engendrado y enviado por éste para impartir justicia a los hombres en la tierra y construir templos a los dioses. Mientras esta cadena no se rompiera, el rey velaba por el bienestar del país y obtenía para él la bendición de los dioses. Si esta cadena se rompía se producían disonancias cognitivas o experiencias de caos. Y entonces, el *statu quo* no reflejaba el orden debido, y las expectativas se concentraban en la aparición de un rey salvador enviado por el dios, el cual corregiría la situación. Cuando Alejandro Magno fue, nada más llegar a Egipto, a consultar el oráculo de Amón del oasis de Siwa para confirmarse como hijo del dios no hizo sino asumir, se diría que con la seguridad de un sonámbulo, el papel tradicional egipcio del rey salvador[9]. Con esa decisión, Alejandro reactivó la mitomotórica política de la filiación divina, que veía en el gobernante legítimo no sólo al descendiente en sentido

9 *Cfr.*, sin embargo, Stanley M. Burstein, «Alexander in Egypt: Continuity and Change» (aportación a la conferencia del American Research Center in Egypt, Berkeley, 1990), que defiende la existencia de una propaganda egipcia contra Alejandro; cit. en Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Christianity* Minneaplis, 1993, 212, n. 54.

genealógico, sino al hijo físico del dios supremo, a quien éste había engendrado por una suerte de unión mística con la reina[10]. Posteriormente llegó incluso a contarse de Alejandro –y esta historia puede corresponder perfectamente a la forma, vivida y difundida por el propio Alejandro, de su *Vita*– que Amón tuvo acceso a su madre; no en la forma de Filipo II, sino de Nectanebo II –lo cual dio pie a la inversión burlesca de que Nectanebo, expulsado por los persas de Egipto y admitido de incógnito como mago en la corte macedonia, habría tenido acceso a Olimpia en la forma de Amón[11]. En todo caso, la historia proyectaba una vez más el primitivo mito egipcio en la corte macedonia, y vinculaba a Alejandro a tres padres: Amón (como padre divino), Filipo II (como padre legítimo) y Nectanebo I (como padre físico).

Alejandro se hizo luego coronar faraón en Menfis y visitó Tebas para hacerse reconocer por Amón en su forma tebana como hijo y renovar el culto del *ka* real en el templo de Luxor. De allí adoptó los cuernos en espiral del carnero como elemento distintivo de su iconografía. Con esta acción, Alejandro recuperaba aún más claramente el pasado y reactivaba ideas que ya se habían desvanecido en la época saíta. El mito de la filiación divina del faraón había sido ya antes, bajo Nectanebo I lo más tarde, traspasado al mundo de los dioses y despojado de su significado político. Ahora ya no era el rey reinante, sino el dios niño de la tríada del templo el que año tras año era traído de nuevo al mundo[12]. Esta venida al mundo siempre renovada se convirtió en fiesta del «nacimiento del dios», celebrada aproximadamente en la misma forma en que había sido codificada la secuencia de imágenes del «nacimiento del rey divino» en el Reino Nuevo. Para ella se levantaron templos accesorios más pequeños, los llamados mammisi (en copto, «casa de naci-

10 H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, ÄA 10, Wiesbaden, 1964; E. Brunner-Traut, «Pharao and Jesus als Söhne Gottes», en *Antaios* 2, 332-347, reimp. en *Gelebte Mythen*, Darmstadt, 19983, 31-59.

11 Sobre la novela de Alejandro del Pseudo Calístenes, v. E.A.W. Budge, The History of Alexander the Great, Cambridge, 1889; R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, Múnich, 1977, 77-88; L. Koenen, «The Dream of Nektanebos», *BASP* 22, 1985, 192 s.

12 *Cfr.* al respecto mi art. «Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos», en J.A., W. Burkert y F. Stolz, *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele* (OBO 48), Friburgo y Gotinga, 1982, 13-61.

miento»); el más antiguo que conocemos lo construyó Nectanebo I en Dendera[13]. El mito estaba, pues, aún muy vivo en Egipto, pero en una forma despolitizada. Alejandro lo repolitizó a su llegada a Egipto. Deseaba que se le viera no como conquistador, sino como liberador, y puso los fundamentos de la formación de sentido en la que se legitimarían los Tolomeos en Egipto.

Sería precipitado ver en la utilización por Alejandro de mitos y esperanzas de salvación de los egipcios no más que un genial cálculo estratégico. Él vivía este mito, incluso en contextos en los que ello no era oportuno. Esto lo demuestra ya el episodio de Opis, en 326, cuando sus soldados, extenuados, le propusieron que les despidiera y continuara su campaña él solo con su padre Amón. El mito egipcio del nacimiento del rey divino tiene su paralelo más cercano (si se deja aparte la historia posterior del nacimiento de Jesús) en el mito griego de Hércules, que además se desarrolla igualmente en «Tebas»[14].

Deuteronomismo y mesianismo: la Crónica demótica

El mesianismo egipcio de la Época Baja se nos muestra con máxima claridad en un texto en lengua demótica que, en forma de comentario de un oráculo, recapitula la historia de las dinastías XXVIII-XXX. La cual corresponde al único período largo de la historia de Egipto sobre el que una obra historiográfica egipcia nos ilustra. El papiro 215 de la Biblioteca Nacional de París muestra en su cara un texto que es conocido como *Crónica demótica*[15]. El texto del dorso trata entre otras cosas de aquella codificación ya mencionada, cuya confección Darío I había ordenado, de todas las leyes que estuvieron en vigor en Egipto hasta el año

13 F. Daumas, *Les Mammisis des temples égyptiens*, París, 1958.

14 Estas circunstancias probablemente no son ni siquiera accidentales, *cfr.* W. Burkert, *Museum Helveticum* 22, 1965, 168s.; R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, Múnich, 19772, 77-83.

15 W. Spiegelberg, *Die sogennante Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten*, Leipzig, 1914; E. Meyer, *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit*, SPAW, 1915. J. Johnson: «The Demotic chronicle as a historical Source», en *Enchoria* 4, 1974, 1-18; «The Demotic Chronicle as a Statement of a Theory of Kingship», en *JSSEA* 13, 1983, 61ss.; «Is the Demotic Chronicle an Anti-Greek Text?», en *Grammata Demotica*, Fs. E. Lüddeckens, Würzburg, 1984, 107-124.

44 de Amasis[16]. Ya los primeros estudiosos de la *Crónica demótica* se dieron cuenta de su semejanza con la obra histórica del Deuteronomio[17]. Las coincidencias son asombrosas. En ambos casos hay una recapitulación histórica que termina con una catástrofe: en el reino de Judá, la conquista babilónica de 587; en Egipto, la conquista persa de 343. En ambos casos, la catástrofe es atribuida a la conducta de los reyes. Y en ambos casos, se mide a los reyes con la vara de la «ley», según el esquema:

El rey NN abandonó la ley (...)
por su pecado fue castigado él,
por su pecado fue castigado su hijo.

Por ejemplo:

El cuarto gobernante que hubo después de los medos (...)
«¡No fue!»
Es decir, se apartó del dios.
No se le permitió seguir gobernando[18].

De los buenos reyes, que aquí son, como en el *Libro de los reyes*, la excepción, se dice:

El segundo gobernante que hubo después de los medos,
el faraón Nepherites;
porque todo lo que hizo, lo hizo debidamente,
se permitió a su hijo que le sucediera[19].

El quinto gobernante que hubo después de los medos,
es decir, «Hakoris», el señor de las diademas:
Se le permitió gobernar todo su tiempo,
porque hizo cosas meritorias por los templos[20].

Pero más adelante se dice del mismo gobernante:

Fue derrocado porque abandonó la ley
y no se preocupó por sus semejantes[21].

16 W. Spiegelberg, *Demotische Chronik*, 30-32.
17 E. Meyer, *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit; cfr.* J. Gw. Griffiths, *The Divine Verdict*, Leiden, 1991, 176-183.
18 IV, 7-8, W. Spiegelberg, 18.
19 III, 20-21, Spiegelberg, 17.
20 IV, 9-10, Spiegelberg, 18.

La suerte de los reyes está determinada por una instancia a la que se hace referencia en la forma típica del *passivum divinum* bíblico[22]. Pero en otros pasajes se habla también explícitamente de «dios»[23]. El buen gobernante es recompensado con un largo reinado, sucediéndole su hijo en el trono. El mal gobernante reina sólo por poco tiempo, y el trono es luego ocupado por un usurpador.

De Nectanebo II, que fue destronado por los persas, se dice luego:

> Apis, Apis, Apis
> es decir: Ptah, Phre, Harsiesis,
> que son los señores de los reinados.
> Tú te olvidaste de ellos cuando aspirabas a las riquezas.
> Su suerte está en las tres veces. Pues Apis significa los dioses que ha nombrado arriba.
> Apis es Ptah.
> Apis es Phre.
> Apis es Harsiesis[24].

Apis aparece en este texto como *ter-unus*[25], el dios uno-trino, en el cual los primeros dioses de la realeza, Ptah, Re y Horus, se funden en uno solo. Ésta es ya la forma típica de los oráculos en el sincretismo de la antigüedad tardía, los cuales proclaman la identidad de los distintos dioses principales en un único dios superior:

> El Uno es Zeus, es Hades, es Helios, es Dioniso.
> Un dios en todos los dioses[26].

> El Uno Zeus, el Uno Hades, el Uno Helios, es Sarapis[27].

21 IV, 10.

22 *Cfr.* al respecto, G. Chr. Macholz, *Zeitschr. f. Neutestamentl. Wissenschaft* 81, 1990, 247-253. Por el *passivum divinum* entienden los neotestamentarios la forma de hablar de Dios en modo pasivo: «pues ellos serán consolados», en vez de «Dios los consolará».

23 P.e. V, 17, con referencia a los dominadores extranjeros:
El dios los devuelve a los lugares
de donde han venido.

24 V, 12.

25 *Cfr.* al respecto H.S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes - Three Studies in Henotheism*, Leiden, 1990.

26 Ps. Just. cohort. ad Gent. 15 = Orph.fr. 239. Macrobio, Sat. I 18.17, cita el primer verso.

27 M. Nilsson, *Grundriß der Greichischen Religionsgesichte*, 1.ª ed., Múnich, 1974, II, 573 s.

Tan asombroso, y tan revolucionario para la imagen tradicional egipcia del rey, como el deuteronomismo en la construcción del pasado, con su estricto enjuiciamiento de los reyes según su actitud hacia la ley y su conducta en relación a la divinidad, es el mesianismo respecto al futuro, expreso en las profecías que hablan del rey salvador que vendrá de Heracleópolis:

> Oráculo: *La diosa Emhojet viene,*
> *y trae al de Heliópolis para su regazo.*
> Comentario: es decir: Emhojet, que es la serpiente Ureus,
> trae al de Heracleópolis, y se siente contenta,
> para su regazo en el palacio real.
> Arsaphes es el que ordena al gobernante que será.
> Se suele decir: es un hombre de Heracleópolis el que reinará después de los países extranjeros (y) de los jonios.
>
> *¡Regocíjate, profeta de Heryshef!*
> Es decir: el profeta de Heryshef se regocija después de los jonios.
> Pues es un gobernante procedente de Heracleópolis.
> *¡Que abra los hornos!*
> *Le he dado reses.*
> Es decir: el gobernante que será
> abre [las puertas] de los templos
> y hace (de nuevo) sacrificios a los dioses.
> *¡Salve, salve, oh hijo del mes!*
> *Hermosa, hermosa es Heracleópolis!*
> Es decir: muchas cosas hermosas le serán deparadas a Heracleópolis en la época referida[28].

El «deuteronomismo» y el «mesianismo» de este texto guardan entre sí una relación sistemática. La experiencia de los malos reyes, los que violentan la «ley», refuerza la imagen ideal del buen rey, del que se dice: «Él no abandonará la ley»[29]. La primera y más noble acción salvadora del buen rey es la apertura de los templos para permitir las ofrendas a los dioses. Éste es el papel tradicional del faraón, y ya en el papiro Westcar se señala como la primera y más noble tarea de los reyes

28 II, 23 - III,, 4. Spiegelberg, 15-16.
29 III, 16.

de la dinastía V anunciados por Djedi y engendrados por el dios solar, la de erigir templos a los dioses y proveer sus altares de ofrendas. Pero con la experiencia traumática de los templos saqueados y destruidos, las estatuas de los dioses desaparecidas, los cultos suspendidos, y los ritos y las fiestas olvidados, este papel cobra ahora más valor. Este trauma determinará, como intentaremos demostrar más detalladamente en uno de los capítulos siguientes, la mentalidad egipcia.

El oráculo del cordero

El mismo mesianismo manifiesto en la *Crónica demótica* lo expresa también otro texto demótico de esta época conservado en un papiro de los primeros tiempos de la época imperial: el *Oráculo del cordero*. En él se habla de un escriba que en la época del rey Bochoris encuentra un libro que describe acontecimientos futuros.

El escriba participará de la revelación del «cordero» (en el que quizá haya que ver una forma de manifestarse el dios, con figura de carnero, Heryshef de Heracleópolis —el «Sión» del mesianismo egipcio[30]—, que le confirma el contenido del libro. Se trata de una descripción de un caos en el estilo clásico:

> ... Y en ese tiempo sucederá que el hombre rico será un hombre pobre.
> ... Ningún hombre dirá la verdad...
> ... y desaparecerá la corona blanca de Egipto. Quienes la busquen, no la encontrarán...
> Muchas cosas abominables sucederán en Egipto.
> Las aves del cielo y [los peces del mar] comerán su carne y beberán su sangre,
> y los hombres sensatos arrojarán (a sus hijos) al agua
> ...
> ¡Ay de Egipto! [Llora] por la maldiciones, que serán numerosas en él.
> Llora Heliópolis porque el este se ha convertido en...,

30. *Cfr.* L. Kakosky, Prophecies of Rām-Gods, en *Acta Orientalia Hung.* XIX 3, 1966, 344 s. y 355 s.

Llora Bubastis. Llora Nilópolis,
porque hacen de las calles de Sebennytos un viñedo
y porque el embarcadero de Mendes se ha convertido en un manojo de hojas de palma y ramas de persea.
Lloran los grandes sacerdotes de Upoke.
Llora Menfis, la ciudad de Apis.
Llora Tebas, la ciudad de Amón.
Llora Letópolis, la ciudad de Shu.
El miedo trae sufrimientos.
El cordero terminó con todas las maldiciones que caerán sobre ellos.
Entonces le dijo Psinyris:
¿Cuándo ocurrirá esto, que no hemos visto antes?
Y le dijo (el cordero): si soy un ureus en la cabeza del faraón, (los acontecimientos) sucederán. Pero cuando se cumplan 900 años gobernaré Egipto, y sucederá que el medo que puso su mirada hacia Egipto, se marchará a tierras extranjeras y a lugares exteriores a Egipto. La injusticia perecerá. La ley y la justicia volverán a Egipto. Habrá represalias contra ellos por las capillas de los dioses de Egipto, y contra Nínive, la provincia del asirio. Y sucederá también que los egipcios marcharán sobre el país de Siria y dominarán sus provincias y encontrarán las capillas de los dioses de Egipto. La felicidad que Egipto conocerá es inefable. Al aborrecido del dios todo le irá mal, y al que agrada al dios, el dios le agradará cuando se le dé sepultura. La estéril se llenará de júbilo, y la que tiene un hijo se alegrará por las cosas buenas que sucederán en Egipto. Los escasos habitantes que habrá en Egipto dirán: ojalá mi padre y mi abuelo estén aquí cuando vengan los buenos tiempos[31].

También Heródoto sabe de un vaticinio hecho a Bochoris, el último rey de la dinastía XXIV (al que confunde con Micerinos), a quien, en castigo por los pecados de su padre, le predice sólo seis años de vida, al cabo de los cuales Egipto quedará bajo dominio extranjero durante 150 años[32]. Cuando algunos gobernantes tolemaicos subrayan en sus inscripciones oficiales que ellos devolvieron a

31 K. Th. Zauzich, «Das Lamm des Bokchoris», en *Papyrus Erzherzog Rainer: Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Oesterreichischen Nationalbibliothek*, Viena, 1983, 165 ss.; del mismo autor, *LÄ* III, 912 s.; Redford, *King-lists*, 286 s.

32 Her II, 129 ss., *cfr.* G. Möller, «Zu Herodots ägyptischen Geschichten», en *ZÄS* 65, 1920, 76 s.; Chr. Zivie-Coche, *Giza au 1er millenaire*, 1991, 99. El Micerinos de Heródoto reina en Sais, y su reinado termina inmediatamente antes del dominio kushita.

Egipto las imágenes de los dioses, lo hacen teniendo presentes estas tradiciones aún vivas en el pueblo, y escenifican su tiempo como la prometida época de la salvación[33].

Del futuro rey salvador se dice que reinará 55 años:

> ... el de 2 años, que no es nuestro (coronado).
> El de los 55 (años) (es) nuestro coronado[34].

El oráculo del alfarero

El mismo número encontramos en otra profecía política, ésta escrita en griego: el *Oráculo del alfarero*[35].

Esta vez el escenario es Egipto bajo el rey Amenofis , en quien hay que reconocer a Amenofis III. El rey visita Hermópolis y encuentra allí a un alfarero; su torno ha sido destruido y su producción embargada. El alfarero interpreta su desgracia como signo de desgracias futuras. Vendrá un tiempo en que los «hombres del cinturón» dominarán Egipto. Ellos veneran a Typhon (= Seth) y destruyen los templos egipcios. La ley y el orden desaparecen del país. Habrá guerra entre hermanos y cónyuges, y los hombres se matarán unos a

33 *Cfr.* H.J. Thissen, *Studien zum Raphia-Dekret*, Meisenheim, 1966.

34 Kol. II, 5.

35 L. Koenen, «Die Prophezeiungen des Töpfers», en *ZPE* 2, 1968, 178-209; del mismo autor, «The Prophecies of a Potter: A Prophecy of World Renewal becomes an Apocalypse», en *XII.th Intern. Congr. of Papyrology*, Toronto, 1970, 249-254; F. Dunand, L'oracle du potier et la formation de l'apocalyptique en Egypte, en M. Philonenko (ed.), *L'Apocalyptique. Etudes d'histoire des religions* 3, París, 1977, 54-56. Redford, *King-lists*, 284-286. D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, interpreta estas profecías, en el sentido de las descripciones clásicas de situaciones caóticas, como «vaticinia sine eventibus» y señala otros textos oraculares de Egipto de parejo contenido: S. 160 n. 3 (PSI 982); n. 5 (PSI 760); P. Cairo 31222; p.Oxy. 2554; pStanford G93bv; pTebt Tait 13; papiro de *omina* lunares de Viena (*cfr.* nota 40). R. Meyer ha destacado en su tesis doctoral de Heidelberg *Vom königgeleiteten zum gottgeleiteten Menschen* (1964) el hecho de que Psamético I reinara 55 años, y ha querido ver en la duración de su reinado el origen de estas profecías. Se trataría entonces de profecías propagandísticas *ex eventu*, del tipo de las de Neferti. Una vez más, una dinastía habría presentado, en evidente recurso al texto clásico, en esta época sin duda conocido, su ascenso al trono como el fin del caos, y a tal efecto habría mantenido vivo el recuerdo del infortunio dejado atrás en forma de profecías. Pero más asombrosa es la historia de la recepción de estas profecías, que, enriquecidas en el curso de los siglos por las nuevas experiencias con los persas y los griegos, la propaganda política convirtió en expresión de una auténtica expectativa mesiánica.

otros. Como en las profecías de Neferti, 2.000 años más antiguas, la naturaleza participa de la miseria general:

> El Nilo estará bajo, la tierra será estéril,
> el sol se oscurecerá por no querer ver la desgracia de Egipto.
> Los vientos harán estragos sobre la tierra.

Pero los hombres de los cinturones luego «caerán del árbol de Egipto como las hojas en otoño», y volverán las imágenes de los dioses. El rey salvador será enviado por el mismo dios solar mismo y entronizado por Isis. Él reinará 55 años. El país prosperará, las crecidas serán altas, el verano y el invierno recuperarán su ritmo normal, los vientos soplarán suaves y el sol brillará, hará visible la injusticia y los malvados serán entregados a la justicia.

También en la época de los reyes Amenofis III y Bochoris se desarrolla un ciclo de leyendas que en el fondo tiene el mismo tema: el sufrimiento de Egipto bajo los extranjeros y su expulsión final. Más abajo nos detendremos en este tema, cuando tratemos de la construcción de lo culturalmente diferente característica de la Época Baja. Ahora nos interesa sobre todo el cambio en la conciencia histórica expreso en estas profecías. En un presente marcado por el infortunio, tanto el pasado como el futuro adquieren un significado nuevo, y en la medida en que las esperanzas políticas se centran en un futuro en el que Egipto recuperará su grandeza, cobra importancia aquel pasado en el que esa grandeza fue una realidad, de la cual sus restos pueden dar testimonio.

Deuteronomismo, mesianismo y visión apocalíptica

Tanto el «deuteronomismo» de la *Crónica demótica* como el «mesianismo» de este y otros textos constituyen reacciones claras y típicas a experiencias históricas desgraciadas. Entre éstas hemos de contar primero, y sobre todo, las invasiones asirias en la primera mitad del siglo VII y el segundo dominio persa bajo Artajerjes I y Darío II, y en segundo lugar el dominio de los primeros persas, siempre preocupados por la legitimación, y el de los Tolomeos.

El deuteronomismo reacciona a la experiencia del fracaso, de la catástrofe, y el mesianismo a la experiencia de la opresión. Por deuteronomismo en este sentido general se entiende la interpretación histórica

centrada en el concepto de culpa. Los acontecimientos catastróficos se tornan legibles en tanto que pueden ser interpretados como consecuencias del apartamiento culpable de lo justo y debido. Tal interpretación de la historia presupone una medida de lo justo con la que pueda medirse el comportamiento de los reyes. En la época clásica, el propio rey encarnaba esta medida, y era casi impensable, o en todo caso no se decía de manera explícita, que el rey pudiera no ajustarse a ella. Distinto es el caso de Babilonia: el modelo de conducta babilonio da al rey la medida a la que debe ajustarse[36]. El Deuteronomio y la historia escrita en su espíritu llevan aún más lejos, bajo la impresión de la catástrofe del año 587 a. C., esta disociación entre el rey y la ley (como medida de lo justo). En Egipto coadyuvaron a la génesis de esta idea no sólo las experiencias históricas desgraciadas, sino también la codificación del Derecho bajo Darío I. Ahora, el Derecho era por primera vez algo válido independientemente de la voluntad del rey reinante, codificado y objetivado. El rey ya no lo «encarnaba», sino que lo asumía y lo cumplía. Es cierto que la fuente del dorso de la *Crónica demótica* no permite inferir que este Derecho esté vinculado a la idea de una voluntad divina legisladora. Pero la idea general de una fundamentación del Derecho en la voluntad del dios, especialmente del dios solar, es una concepción clásica egipcia. El dios solar protege el Derecho en un sentido general, y cabe suponer que, en sentido especial, protege también la codificación de Darío. Si un rey se aparta del Derecho, el Derecho le castigará[37] —o bien «será» castigado, como dice la *Crónica demótica* empleando el *passivum divinum*—.

El mesianismo, es decir, la expectativa de un rey salvador enviado por el dios, que expulsará a los extranjeros, castigará las injusticias y hará que la justicia vuelva a reinar sobre la tierra, permitiendo a los hombres vivir en paz, plenitud, felicidad y cercanía al dios, es un fenómeno conocido y extendido como forma de reacción a la opresión política[38]. En Egipto tiene un carácter especial sólo en tanto que el mesianismo de la Época Baja pudo construirse sobre una larga tradición literaria de propaganda

36 P. Hadot, «Fürstenspiegel», en *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 8, 555-632.

37 Sigo aquí la tesis doctoral de R. Meyer; *Vom König- zum Gottgeleiteten Menschen. Ein Beitrag zur Typologie religiöser Welthaltungen, II Die ägyptische Tora*, Heidelberg, 1994.

38 E.W. Mühlmann (1961), *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlín. V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Roma, 1960, trad. al., *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker* (Spziol. Texte), Neuwied, 1960. P. Worsley, *The trumpet Shall Sound. A Study of 'Cargo'-Cults in Melanesia*, Nueva York, 1968.

política. Las coincidencias entre el oráculo del alfarero y la profecía de Neferti son suficientes para clasificar el oráculo del alfarero en el mismo género literario[39]. En la época grecorromana, los textos que describen un caos, como el oráculo del alfarero, la crónica demótica y el oráculo del cordero, en modo alguno son productos esporádicos[40].

El papel del rey salvador, que hace realidad la justicia, que se preocupa por los dioses y trae la abundancia y la paz, pertenece a la idea tradicional del rey, y es algo que todo rey se atribuye, de forma más o menos explícita, en sus inscripciones; y del modo más explícito en las épocas de crisis y en los casos de legitimación especialmente problemática[41]. Un ejemplo bien impresionante es la estela del año 6 de Taharqa, que ya hemos considerado arriba. Esta dogmática de una escatología realizada se convierte ahora en utopía. Y ya no viene de arriba, sino de abajo.

Ha habido bastantes épocas de oscuridad en la historia egipcia, y reyes que volvieron a encender la luz de la cercanía al dios. Los textos antiguos veían con espanto las épocas sin reyes, y pintaban las terribles consecuencias de la anarquía y el interregno. Para ellos, el caos viene de abajo, y la salvación, del rey. Todos los reyes que en sus «mensajes» se presentan especialmente envueltos en el *pathos* del restaurador y salvador, desde Amenemhat I o Sesostris I (inscripción de Tod) hasta Taharqa, culpan a la inconstancia humana o a la rebelión.

39 *Cfr.* al respecto F. Dunand, «L'oracle du potier et la formation de l'Apocalyptique en Égypte», en M. Philonenko (ed.) *L'Apocalyptique*, Ét. Hist. Religions 3, Paris, 1979, 41-67 y esp. David Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, 159-238.

40 David Frankfurter ha llamado la atención, en su investigación del trasfondo literario e ideológico del Apocalipsis copto de Elías (*op. cit.*, 185-194), sobre otros muchos textos similares. Una colección demótica de *omina* lunares del siglo II d.C. pronostica invasiones y desintegraciones sociales (R. Parker, *Demotic Papyrus on Eclipse- and Lunar-Omina*, 35-52; Frankfurter, *op. cit*, 187). Otro texto demótico similar con *omina* astrológicos relaciona fases de Sothis y otros fenómenos con predicciones de rebeliones, guerras, prosperidad económica y acciones del faraón por el bienestar del país (P. Cairo 31222, *cfr.* Hughes, *A Demotic Astrological Text*, 256-264). Un papiro griego de época algo posterior profetiza disturbios sociales, enfermedad, hambre, ausencia de un rey y el advenimiento final de una época en la que el rey volverá a ser grande y sus enemigos serán castigados (pap. Oxy. 2554, Frankfurter, 187 s.). Un papiro demótico con claras reminiscencias del oráculo del alfarero, lamenta la destrucción de Menfis (P. Tebt. Tait 13, ed. Tait, *Papyri from Tebtunis*, 45-48). Un papiro griego del siglo III/IV profetiza todas las calamidades y caos imaginables (PSI 760, Frankfurter, 188).

41 E. Hornung ha expuesto los aspectos metahistóricos de este papel del faraón como salvador: *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt, 1966.

La única excepción es Tutankhamón , que se encontró en medio de una revolución venida de arriba, pero el impulso a su disimulo es tan grande, que no puede nombrar a nadie. El dogma general es que el caos viene de abajo, y el orden del rey.

Para los egipcios de la Época Baja, la amenaza toma una forma completamente distinta. Ahora temen el caos de arriba, causado por los malos reyes que olvidan la ley. Ya no necesitan al rey como encarnación viva del poder divino y «ejemplar de incorporación» del dios Horus. Estas funciones de presentación viviente de lo divino las cumplen ahora los animales sagrados[42]. Los sacerdotes hace tiempo que se encargan de estos asuntos. Con el ritual diario de la ofrenda, ellos cuidan de que las mesas de las ofrendas nunca estén vacías y las bebidas fluyan regularmente. Por medio de la recitación de las fórmulas contra Seth y Apopis, ellos impiden que se declare una guerra civil o una rebelión, o que algún enemigo exterior se apodere de Egipto. Ellos cumplen con las ceremonias de Osiris, gracias a lo cual las leyes se mantienen en vigor y los hombres se respetan mutuamente. Lo único que importa es el cumplimiento cuidadoso e ininterrumpido con las prescripciones, con el servicio constante a los dioses. Del rey ya no se espera sino que asegure las bases materiales de este servicio construyendo templos e instituyendo ofrendas.

Nostalgia de la edad de oro

En la tradición clásica, el Estado había compensado la ruptura que suponía el «mundo dividido». Cada rey pretendía haber conseguido el retorno de una suerte de edad de oro. «El país estaba inundado en su época», se dice cuando reina Taharqa, «como ocurría en tiempos del señor del universo»[43]. Con esta ideología nos movemos en el marco de una escatología realizada. Esta ideología tradicional de la expectativa realizada de una época final también la propagaron los Tolomeos[44]. Pero falta saber hasta qué punto correspondía en su caso a la imagen general que del mundo tenían los egipcios. Ahora

42 Sobre la equivalencia funcional del rey y los animales sagrados, *cfr.* G. Posener, *De la divinité du pharaon*, París, 1960, 15-22; D. Keßler, *Die heiligen Tiere und der König* I, Wiesbaden, 1989.

43 V. *supra*, p. 448. *Cfr.* mi *Ma'at*, 224.

puede observarse en los textos de los templos un cambio fundamental de posición respecto a la época primitiva. Ahora, y *sólo ahora*, adquieren las descripciones de la edad primitiva una coloración nostálgica y el carácter del pasado que jamás volverá:

> Ma'at descendió del cielo en su época (la de los dioses primitivos),
> uniéndose con los terrenales.
> El país estaba inundado, los cuerpos saciados.
> No había ningún año de hambre en los dos países.
> Los muros aún no habían caído, el espino aún no pinchaba
> en la época de los antepasados de los dioses[45].

Los «antepasados de los dioses» de los que aquí se habla son aquellos dioses muertos cuya veneración cúltica juega en la Época Baja un papel cada vez más señalado en forma de un culto funerario[46]. La idea de que, con la elevación del cielo, los dioses se alejaron y ocultaron, y de que el culto puede, al menos simbólicamente, salvar esa distancia, aparece en esta teología trasladada de la dimensión espacial a la temporal. El culto funerario de los antepasados de los dioses mantiene el vínculo con la edad primitiva, cuyo no-ahora se relaciona con el aquí-y-ahora del presente de idéntica manera que el no-aquí de los dioses celestes.

En la Época Baja, la creencia en la superación simbólica de estas dos distancias que los dioses impusieron al apartarse del aquí-y-ahora adquiere una forma cuasi dogmática, y la función mediadora del culto una intensidad tal, que la idea básica de la lejanía de los dioses se cambia en la idea contraria de una especial cercanía, y Egipto es visto como «residencia de los dioses», «templo del mundo» y «país sacratísimo»[47]. Esta visión de Egipto brota de la sensación de que está próximo el fin de los cultos que operan la mediación y hacen que los dioses se avecinen simbólicamente en el aquí y ahora, y de la preocupación por que, al cesar los cultos, pudiera producirse una segunda separación, esta vez definitiva, entre

44 *Cfr.* L. Koenen, «Die Adaptation ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof», en E. Van't Dack, P. van Dessel y W. van Gucht (eds.), *Egypt and the Hellenistic World*, Lovaina, 1983, 143-190.

45 E. Otto, «Das 'Goldene Zeitalter' in einem ägyptischen Text», en *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, Colloque de Strasbourg, Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures spécialisées, París, 1969, pp. 93-108; v. mi *Ma'at*, p. 225 s.

46 *Cfr. supra*, 453-455.

47 *Cfr.* G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*, Cambridge, 1986, 14.

dioses y hombres que ningún mito, ni rito, ni otras formas de mediación simbólica podrían ya superar. Un texto escrito a todas luces en los primeros tiempos cristianos pinta el ocaso del mundo (egipcio) con los colores de lo definitivo e irreversible:

> Y vendrá un tiempo en que se mostrará que los egipcios en vano honraron a la divinidad con corazón piadoso y devoción constante, y que toda solicitud sagrada con los dioses será vana e infructuosa. Pues la divinidad volverá a ascender de la tierra al cielo y abandonará Egipto. Este país, que antaño fue asiento de la religión, será despojado de la presencia divina. Los extranjeros poblarán este país, y no sólo se descuidarán los viejos cultos, sino que la religión, la piedad y el culto a los dioses quedarán prohibidos por la ley. De la religión egipcia sólo restarán fábulas y piedras con inscripciones. (...) En esos días, los hombres estarán cansados de la vida y dejarán de admirar y venerar el cosmos *(mundus)*. Este todo, tan bueno que nunca hubo ni habrá nada mejor, estará en peligro de venirse abajo, los hombres lo verán como una carga y lo despreciarán. Ya no amarán a ese cosmos obra incomparable de la divinidad, a esa construcción gloriosa, compuesta de una multiplicidad infinita de formas, instrumento *(machina)* de la voluntad divina, que generosa derrama su gracia en su obra, donde todo lo que merece adoración, alabanza y amor se muestra como unidad en su multiplicidad armónica. Se preferirá la oscuridad a la luz, y la muerte a la vida. Nadie alzará su mirada al cielo. Al piadoso se le tendrá por loco, al impío por sabio, y al malo por bueno. (...)
> Los dioses se separarán de los hombres —¡oh dolorosa separación!—, y sólo quedarán los malos demonios que se mezclan con los hombres, y los miserables cometerán con violencia toda clase de crímenes y promoverán la guerra, la rapiña, el engaño y todo lo que repugna a la naturaleza del alma.
> En esos tiempos, la tierra dejará de ser firme, y el mar navegable, y el cielo no sostendrá a las estrellas en sus revoluciones, ni las estrellas seguirán su camino en el cielo; toda voz divina dejará necesariamente de oírse. Los frutos de la tierra se pudrirán, el suelo se volverá estéril, y el aire mismo se tornará asfixiante y espeso. Así será la senectud del mundo: ausencia de religión *(inreligio)*, de orden *(inordinatio)* y de entendimiento *(inrationalitas)*[48].

En esta descripción, la ruina del mundo, la pérdida de su sabia ordenación y su habitabilidad, no es consecuencia de un colapso político, sino de una decisión religiosa, de una conversión. Los hombres abandonarán la religión antigua, que consistía en la veneración del cosmos, para entregarse a una nueva religión que ve en el cosmos «una carga» y lo «desprecia». Los ritos serán suprimidos, y los cultos cancelados y prohibidos, con lo cual unos y otros ya no podrán cumplir su cometido, consistente en mantener, a través de la veneración, el curso ordenado del mundo y conseguir que los dioses se avecinen en la tierra. La consecuencia de todo ello será que los dioses abandonarán la tierra, y el mundo, antes mantenido ritualmente en su orden, quedará a la deriva. El mundo entrará en su senectud. En estas imágenes se articula la conciencia que del final de los tiempos cobra la cultura egipcia. El cristianismo victorioso se sintió aludido en este texto, y lo clasificó como una suerte de capitulación del paganismo derrotado, cuyo propio ocaso él mismo predijo[49]. Cuando este apocalipsis pinta el ocaso de la religión egipcia con los colores de una catástrofe del mundo en torno, hace recordar las palabras contra el dios Seth. Diariamente, además de en las grandes fiestas, eran recitadas para ahuyentar al «maligno» y alejar el peligro, también aquí representado como catástrofe del mundo en torno. El sentido de la religión egipcia, como bien claramente se muestra aquí, estaba centrado en el mantenimiento del mundo mediante la ofrenda, la participación y la veneración «con corazón piadoso y devoción constante». Los egipcios vivían radicados en la conciencia de que el mundo necesita de esa incesante veneración para que sea habitable por los hombres.

48 Asclepio 24-26, ed. Nock-Festugière, Collection Budé, 1960, v. 326-329; versión copta: Nag Hammadi Codex VI, 8.65.15-78.43, ed. Krause-Labib, 1971, pp. 194-200. *Cfr.* Fowden, *The Egyptian Hermes*, pp. 39-43; mis arts. «Königsdogma», en *Stein und Zeit*, 287; «Magische Weisheit. wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus», en *Stein und Zeit*, 75. J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, vol. 2, Quebec, 1982, 69-97; Frankfurter, *Elijah*, 188 s. A la *inrationabilitas bonorum omnium* latina corresponde en copto «la ausencia de buenas palabras». La decadencia del entendimiento mediante la palabra y el predominio de la violencia es uno de los motivos centrales de las descripciones egipcias de estados caóticos; v. mi art. «Königsdogma und Heilserwartung», en *Stein und Zeit*, 259-287.

49 S. Agustín, *De Civitate Dei*, VIII, c. 26.

3. LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL OTRO: TRAUMA Y FOBIA

La demonización de Seth

Los kushitas habían puesto el mito de la disputa judicial entre Horus y Seth por el «ojo» –por la doble corona egipcia– en el centro de su política de renovación religiosa, y al hacer de Menfis la capital y ciudad de la coronación, habían conectado con una tradición que la asociaba al origen del Estado, esto es, a la primera unificación superadora de la primitiva división. Querían el enlace con este mítico acto original que fue la unificación. Seth representa en este mito los aspectos contrarios a los del reinado de Horus: violencia, fuerza física y anarquía, los cuales habían sido no marginados, sino dominados e integrados. El mensaje del *Monumento de teología menfita* no encierra una demonización, sino una reconciliación.

Este mito es actualizado en las épocas saíta y persa. El marco de la disputa se conserva. Seth es acusado y declarado culpable. Es castigado, y la lamentación de sus ciudades es descrita cual una derrota política.

> *Su* se lamenta, *Wns* está en duelo,
> los gemidos recorren Oxirrinco.
> Los oasis de Kharga y Dakhla gritan su aflicción,
> la desventura atraviesa su interior.
> Kinópolis gime porque su señor no está en ella.
> Hipselis es un lugar desierto, Ombos ha sido derribada,

sus casas destruidas, todos sus habitantes aniquilados.
Su señor ya no está, el que planeó la rebelión, ya no está,
pues le han hecho preso[50].

Seth aparece ahora como un dominador extranjero vencido y expulsado. Ya no se habla de reconciliación e integración. Seth se dispone a emprender una nueva invasión en la que duplicará sus anteriores desmanes. Penetra con sus aliados en Egipto y hace en los templos los más terribles estragos. De nuevo debe Isis elevar sus quejas al dios solar:

Oh Re-Horakhty, único señor, que no tiene igual,
el que da órdenes y todos cumplen lo ordenado,
a cuya sentencia nadie puede escapar:
¡Recuerda lo que tú ordenaste cuando fueron creados los preceptos!
Tú dispusiste: pasos para los hombres,
culto preceptivo para los dioses,
instrucciones para el rey en su palacio (...)
Pero mira, Seth, el rebelde, ha venido por su cuenta,
ha vuelto de nuevo a Egipto,
para destrozarlo con su mano.
Ahí está, dispuesto a apoderarse del país con violencia,
de la manera como antes se comportaba,
cuando destruyó los lugares sagrados,
cuando derribó sus capillas,
cuando daba gritos en los templos.
Ha hecho daño, ha repetido sus ofensas,
de nuevo ha ocasionado *ddjw*.

Ha traído la desgracia a la Tnnt,
ha planeado la rebelión en Menfis.
Mira, penetra en el Serapeum,
ha violentado la casa de Opet.
Ha cortado madera en Iusaas,
ha pescado peces en el lago Meris.
Ha cazado, ha capturado aves,
en los alrededores de la Primera de las Casas.

50 *Urkunden VI*, 14-16.

Se ha propasado (en *ḥwt-w'bt*),
ha gritado ante la Enéada.
Ha tramado contiendas, ha vociferado
ante los dioses de Menset.
Ha vuelto a hacer daño
a las orillas del Tinis.
Ha dado gritos en Mendes/Busiris,
la ciudad y el nomo de Busiris/Mendes están consternados.
Se ha acercado *(tkn)* al *ḥwt b3w*,
ha hecho violencia *(khb)* en sus muros.
Ha sacado madera del Sais de Neith,
ha cometido maldades en la casa del embalsamamiento *(Hwt hm3g)*.
Ha ocasionado *ddjw* en la *jmḥt*
y *'bnt* en Ker-Aha.
Ha hecho lo que aborrece Atum hasta en el templo de la Enéada.
Ha causado confusión *(ḫrjj)* y dado gritos
en el templo de Amón-Wer en la *jmḥt*.
Ha originado refriegas, ha causado incendios
en el templo de los *bas* del este.
Se ha aproximado al *Ḥwt-Nbs*, ha pisado *w-šnn*,
ha profanado el árbol sagrado *(šps)* de Nbs
—cuando él verdece, verdece la tierra—.
Se ha acercado a la cámara sagrada de Iusas
con la acacia en la que está la muerte y la vida.
Ha intentado comer a Mafdet
ante las miradas de Mut y Bastet.
Mira, ha comido el pez Abdu
en los lugares del *ba* del este.
Ha pisado la tierra en Kefthernebes
ante la mirada de Re en el cielo.
Ha comido del carnero sagrado
en el templo del gran Amón.
Ha puesto las manos en la planta *Mnḥḫ*
ante la mirada del macho cabrío de Mendes.
Ha organizado una matanza ante los hombres en Busiris
ante la mirada de Wennefer, el justificado.
Ha comido del pez Abdu
y ha comido del pez *'ḏw*
en la gran sala de Heliópolis.

Ha cortado la entrada, ha robado las ofrendas
del palacio del único señor, del que no tiene igual
[con lo que en sus dos casas no se oyen más que quejas a todos los dioses, y los ritos no se llevan a cabo a las horas establecidas]
Ha capturado al halcón y al pez *jtn*
ante las miradas de Shu y Tefnut.
Mira, ha atado al buey Apis
ante la mirada del que ha hecho lo que existe.
Ha dejado secarse la leche de Sekat-Hor,
ha derribado a la vaca *htmt*, la madre del dios.
Ha cortado el acceso al lago de los árboles *Tm*,
ha desecado (*stp* ?) el lago de la vaca *htmt*,
ha planeado hacerse bandolero,
ha pensado en superarse.
La aflicción se extiende hasta el lugar en que se detiene,
subvertido está todo lo que tú ordenaste,
etc.[51].

Seth tiene ahora los rasgos de un conquistador asiático que echa del trono al rey legítimo Horus, y descarga su violencia asesina y su brutalidad anárquica principalmente sobre los templos y sus dioses. Seth come los animales sagrados, viola los tabúes y desparrama las ofrendas. Encarna el arquetipo del sacrílego. Su objetivo es la destrucción de los cultos, pero eso supone la ruina del mundo entero, pues los cultos tienen la función de mantener el curso normal del mundo. Si Seth logra su objetivo, se desencadena una catástofe de dimensiones cósmicas:

Oh, detén tu asalto,
para que el sol no se oscurezca sobre el banco de arena del lago del doble machete,
para que el cielo no se trague a la luna en la fiesta de *Mspr* en Heliópolis,
para que las tortugas no se beban el Nilo y las aguas desaparezcan,
para que no brote una llama en medio del océano y una llama encienda otra,
para que no se conozca el viaje corriente abajo y corriente arriba

51 El catálogo completo de pecados, del que aquí reproducimos una pequeña parte, se extiende desde Urk VI, 18,10 hasta 24,2.

del sol que en caminos al atravesar el cielo,
para que los dos cielos no giren a la vez
y el cielo se una con la tierra,
para que no se abra el arca en Heliópolis
y pueda verse lo que hay en ella,
para que no se desprenda el paño en Menfis
y sea visto el brazo del «así y así»,
para que la lámpara no se apague en la noche del mal,
en esa hora que nunca llegue,
para que el mar no se vuelva dulce
y su agua sea bebida,
para que las cuatro sentencias no sean conocidas en Heliópolis,
y el cielo se caiga cuando él las oiga,
para que no se tiña de sangre la morada de los dioses en medio de *šṗt-ṗtrtj*,
y la justicia en este país (no)[52] encuentre impedimento,
(la morada) en la que se encuentra el señor del universo, ese dios,
como el que no hay un segundo,
en la que son juzgados,
para que la abertura que hay en Pharbaitos no se destape y el cielo
frente a él se quede sin aire (?)
para que no se quite el sello de Anubis
y no se quiebre la arcilla de Ptah
para que la maleza que sirve de escondrijo no sea cortada,
y se expulse al que en ella se mantiene oculto,
para que no se oiga ningún grito
y nadie haya ahí para declarar contra el que abra la boca en Babilonia,
para que el asno no asuste al gato
y éste no le muestre a aquél su parte trasera,
para que el cocodrilo no se abalance sobre el nadador
donde desembocan las aguas *ntj*[53].

Esta catástrofe de dimensiones globales es desencadenada por la profanación de lugares sagrados y la revelación de secretos del

52 La doble negación parece excesiva. ¿O hay que suponer que la suspensión de la justicia en este país sería una catástrofe?

53 P. Louvre 3129, J, 38-57; P. BM 10252, II, 3-34, ed. Schott (1939), 120-129.

culto, es decir, por el acto de traspasar los límites que, según las ideas los egipcios, protegen lo sagrado: tabú y secreto[54].

El refuerzo de las fronteras culturales

Así como, en tiempos de inseguridad política, las ciudades egipcias se rodean de murallas y se transforman en ciudadelas, la cultura egipcia, sujeta a las condiciones del dominio extranjero, se rodea de murallas simbólicas y zonas protectoras. En esto también hay que ver formas de reacción a las experiencias históricas de las épocas persa y tolemaica. Estas reacciones encuentran una equivalencia exacta en Judea, donde la cultura judía se protege de las amenazas persa y helenística a su identidad cultural con la muralla simbólica de la ley. La carta de Aristeas, del siglo II a.C., despliega esta metafórica fortificadora:

> El legislador, dotado por Dios de gran conocimiento, nos rodeó de firmes empalizadas y sólidos muros para que no tengamos ninguna clase de trato con ninguno de los demás pueblos y nos mantengamos puros de cuerpo y alma, libres de ideas engañosas para poder adorar a Dios sólo, pues sólo Dios es poderoso, a diferencia de la creación(...) Y para que no nos manchemos con nada y nos echemos a perder en contacto con lo malo, nos rodeó por todas partes de normas de purificación, de mandamientos sobre el comer y el beber, y el tocar, oír y ver[55].

Mary Douglas ha interpretado esta actitud como la típica de una «cultura-enclave», que se rodea de una valla de purificaciones rituales para resistir la presión igualadora de un entorno hostil[56]. En Egipto encontramos un proceso comparable de fortificación simbólica. Los límites simbólicos son aquí *bwt*, «repugnancia, horror, tabú» (pureza/impureza) y *sšꜣ*, «secreto» (saber/revelación). A este orden pertenecen sobre todo las informaciones, de aspecto fantástico, pero probablemente no carentes de fundamento, de Heródoto sobre

54 *Cfr.* al respecto Yámblico, *De mysteriis* VI, 5: «Pues el recitador amenaza con destruir el firmamento, revelar los misterios de Isis, descubrir lo oculto en el abismo (las profundidades del mundo), detener la barca, esparcir los miembros de Osiris al Typhon o cosas por el estilo».

55 Carta de Aristeas, 139 y 142, según G. Delling, *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*, Berlín, 1987, 9.

las rigurosas normas de purificación que observaban los egipcios en su trato con los griegos, y probablemente con los extranjeros en general. Ningún egipcio tocaría un cuchillo o cualquier otro utensilio culinario que hubiera usado antes un griego, ni comería carne de ningún animal que hubiera sido sacrificado con un cuchillo griego. Ningún egipcio se atrevería a besar a un griego en la boca[57]. Seguramente las dos categorías de la separación y la marcación de diferencias –horror y secreto, impurificación y revelación– tienen en Egipto una larga tradición. Pero su función tradicional radica en la diferenciación entre lo sagrado y lo profano, y no entre lo propio y lo extraño. Los tabúes rigen especialmente para el sacerdote, no para el egipcio en general. El sacerdote debe someterse en su trato con lo sagrado a estrictas normas de purificación y abstinencia, con cuya observación se aparta de la masa profana. Lo propio sucede con la categoría de lo secreto, con la disciplina de lo arcano, a la que los sacerdotes están sujetos. Ésta protege los ritos sagrados de la profanación. Y aquí no se piensa en los extranjeros, sino en los individuos no consagrados.

> Debes hacer esto sin permitir que lo vea otro hombre
> que no sea de tu entera confianza o un sacerdote lector.
> No permitas que ninguna mirada observe y ningún servidor entre.
> (...)
> Esta escritura es enteramente secreta.
> Los profanos no deben mirar
> en ningún lugar y en ningún tiempo[58].

> Supremamente santos son los lugares
> no vistos, no escuchados por nadie
> que no sea un sumo sacerdote lector o un sumo sacerdote de Sem[59].

En Época Baja cambia el concepto de lo profano y, con él, el sentido de la diferencia marcada por el tabú y el secreto. Ahora no es

56 Mary Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield, 1993.
57 Heródoto, II, 41.
58 *Libro de los muertos*, cap. 148 (Nu); v. mi libro *Liturgische Lieder*, 19 s.
59 Lamentaciones V, 13, ed. Faulkner, «The Lamentations of Isis and Nephthys», en *Mélanges Maspéro I, Orient Ancient*. Mém. Inst. Franç. 66, El Cairo, 1935-1938, lám. IV.

tanto del impuro, o del no consagrado, del que hay que proteger a lo sagrado cuanto del extranjero. Éste no sólo es el esencialmente impuro y profano, sino que además encarna la amenaza de Seth, la voluntad sacrílega de destrucción, profanación y expoliación, el impulso vandálico e iconoclasta[60]. En textos de culto posteriores se aparece también en ocasiones la prescripción de no permitir a ningún extranjero entrar en los santuarios y asistir a ritos secretos. En las criptas del templo de Hathor en Dendera se dice *expressis verbis* que los extranjeros no pueden entrar:

> El lugar oculto de los poderosos en la casa de los sistros,
> para el caso de que los destructores penetren en Egipto.
> Que los asiáticos (*ʿ3mw*) no entren ahí,
> que los beduinos (*š3sw*) no lo dañen,
> que los profanos no merodeen por sus alrededores.
> Quien recite un encantamiento (?) contrario,
> tenga la leche de Sekhmet en su cuerpo[61].

> El lugar cuyo secreto mantiene oculto,
> para el caso de que los asiáticos penetren en la fortaleza.
> Que los fenicios no se aproximen a él,
> que los egeos (*ḫ3w-nbwt*) no entren,
> que los vagantes no merodeen por sus alrededores.
> Que ningún mago ejecute allí sus ritos.
> Que sus puertas no se abran a nadie no autorizado[62].

En un libro ritual de la Época Baja, la «casa de la vida» es caracterizada de la siguiente manera:

> Debe estar muy, muy escondida.
> Nadie debe conocerla, nadie verla

60 Cabe recordar, en este contexto, la inscripción de Udjahorresnet, quien se queja ante el rey persa Cambises de que en el templo de Neith en Sais se han instalado «extranjeros» (*ḫ3stjw*), y obtiene el permiso real para expulsar a esos extranjeros y «hacer que el templo de Neith sea restaurado y vuelva a ser lo que era antes» (Posener, *La première domination perse en Egypte*, 14 ss.). Otras inscripciones informan de situaciones parecidas, como vemos, por ejemplo, en E. Jelinkova-Reymond, *Les inscriptions de la statue guerisseuse de Djedher-le-Sauveur*, BdE 23, 1956, 102 s., y G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris II*, Les inscriptions, El Cairo, 1924, 137.

61 Según R. Givéon, *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leiden, 1971, 168 s.

62 *Ibid.*, 170 s.

> excepto del disco solar, que mira en su secreto[63].
> Los oficiantes... deben entrar en silencio, con el cuerpo cubierto,
> para estar asegurados contra una muerte repentina.
> El asiático no debe entrar, no debe ver nada[64].

Este mandamiento de mantener el secreto es muy típico de los textos griegos y latinos que circulaban con el título de *Corpus Hermeticum*. De ellos proviene el término «hermético», asociado a las ideas más rigurosamente secretas y al esoterismo. En uno de estos textos se prohíbe incluso traducir el texto al griego (aunque el texto de que disponemos hoy está escrito en griego):

> Deja este texto sin traducir, para que estos secretos permanezcan ocultos a los griegos y para que el lenguaje insolente, flaco y afectado de éstos no haga desaparecer la dignidad y la fuerza de nuestra lengua y la energía de los nombres. Pues los griegos sólo tienen discursos vacíos, buenos para imponer cosas, y su filosofía es puro y ruidoso palabreo. Nosotros, en cambio, no usamos palabras, sino sonidos llenos de energía (φωναῖς μέσταῖς τῶν ἔργων)[65].

Esta actitud nada tenía que ver con ningún racismo o nacionalismo[66]. La actitud de los egipcios ante los extranjeros estaba marcada

63 pSalt 825, VII, 1.

64 pSalt 825, VII, 5. Ph. Derchain, *Le Pap. Salt 825. Rituel pour la conservation de la vie en Egypte* I, Bruselas, 1965, 168, n. 83 remite a: Chassinat, *Denderah*, 5,54,6-8; 60, 10-61, 2; 97,4. Suaneron, *BIFAO* 60, III n.4; *Analecta Biblica* 12, 1957, 157. Heródoto, 2, 41. *Corpues Hermeticum* Asclepius 24. CH XVI, 2. B.H. Stricker, *De brief van Aristeas. De hellenistische Codificaties der praehelleense godsdiensten*, Amsterdam, 1956, 36-43.

65 Corpus Hermeticum XVI, ed. A.J. Festugière, A.D. Nock II, 230; G. Fowden, *The Egyptian Hermes. An historical Approach to the Late Pagan mind*, Cambridge, 1986, 37.

66 Para las diversas modalidades de la oposición egipcia a los griegos se ha generalizado el uso del término «nacionalismo»; *cfr.* E. Drioton, «Le nationalisme au temps des pharaons», en *idem, Pages d'égyptologie*, El Cairo, 1957; Samuel K. Eddy, *The King is dead*, Lincoln, 1961, capítulos 10-11; Alan B. Lloyd, «Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt», en *Historia* 31, 1982, 33-55; J. Gwyn Griffiths, «Egyptian Nationalism in the Edfu Temple Texts», en J. Ruffle, G.A. Gaballa y K. Kitchen (eds.), *Glimpses of Ancient Egypt*, Warminster, 1979, 173-179. David Frankfurter, en cambio, ha llamado la atención, en *Elijah in Upper Egypt*, sobre la crítica de Gellner al empleo del término nacionalismo aplicado a las sociedades tradicionales y agrarias (*Nations and Nationalism*, Ithaca, 1983, 8-18). El nacionalismo presupone el concepto de nación como una identidad y una solidaridad que comprende y supera todos los localismos y los niveles sociales. La época grecorromana es precisamente la que menos admite este término.

por la preocupación por que éstos pudieran decir blasfemias ante los dioses y los dioses sentirse ofendidos por la conducta indebida de los extranjeros y apartarse de Egipto.

El miedo a la religión diferente, que suponía la intención de destruir la propia, era infundado en el trato con los griegos. En este respecto, los griegos pensaban y actuaban sobre la base de su convencimiento de la supranacionalidad e interculturalidad de los dioses. Heródoto era incluso de la opinión de que los griegos habían tomado la mayoría de sus dioses de los egipcios. En todo caso, la religión no era nada en lo que los pueblos se diferenciaran radicalmente unos de otros. Incluso cuando un pueblo como el egipcio lo hacía todo exactamente al revés que todos los demás pueblos, los dioses que él adoraba eran los mismos que los de los demás, de ahí que sus nombres pudieran traducirse sin dificultad de una lengua a otra. Los griegos no tuvieron la menor dificultad en reconocer en las divinidades egipcias las suyas propias. Y esto no era sólo la opinión de un intelectual dotado como Heródoto, sino que se manifestaba en la facilidad con que los Tolomeos grecizaron los topónimos egipcios. Esta operación consistía, en esquema, en añadir a la traducción griega del nombre de la divinidad egipcia de una ciudad determinada el sufijo -polis: Heliópolis, Hermópolis, Diospolis, Apolinópolis, Afroditópolis, Letópolis, Heracleópolis, etc., por tratarse, respectivamente, las ciudades de Helios, Hermes, Zeus, Apolo, Afrodita, Leto, Heracles, etcétera.

Esta práctica de traducir los nombres de los dioses, unida al convencimiento básico de la existencia de una comunidad intercultural de los dioses, no era en modo alguno algo inventado por los griegos, sino que correspondía a la esencia del politeísmo del antiguo Oriente. De los sumerios hay documentadas listas bilingües y trilingües del siglo III con nombres de dioses. El documento más extenso con traducciones babilonias de nombres de divinidades es la gran lista babilónica de dioses *(an-anum)*. Se trata de una lista bilingüe que contiene más de 300 dioses: en una columna figuran los dioses sumerios, y en otra sus equivalentes babilonios[67]. Pero la fuente más interesante de este tipo es la lista *anu ša ameli*, de tres columnas[68]. La

67 R.L. Litke, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God lists An:Anum, Anusa Ameli*, tesis doc., Yale, 1958. Existen incluso listas trilingües que dan nombres de dioses, además de en sumerio y acadio, en emesal (dialecto literario del sumerio).

68 Litke sólo ofrece una transliteración, y su tesis no está publicada.

primera columna da los nombres sumerios, la segunda los acadios y la tercera el *tertium comparationis*, la competencia o función de cada divinidad. Esta lista hace explícito el procedimiento usado en la traducción de los nombres de los dioses. El supuesto de la traducción es que el nombre de un dios no sólo es, como otros nombres propios, el nombre de una persona, sino también el de una función específica, el de una atribución o incluso el de un núcleo de cualidades típicas, lo cual puede funcionar como denominador común con la divinidad de la otra religión. Quien quiere traducir nombres de dioses debe conocer estas atribuciones. El saber que aquí se exige es un fruto específico del politeísmo oriental. Él creó las definiciones conceptuales de los dioses, y, con ella, una base o «interfaz» de traducibilidad intercultural. Sobre esta base, la religión de otro pueblo aparecía como el menos extraño de los fenómenos.

Pero esto tuvo que haber sido fundamentalmente distinto en el caso de los persas. La religión zoroástrica de los aqueménidas excluía categóricamente toda traducibilidad de los dioses egipcios a su mundo religioso. En su caso, la otra religión podía ser tolerada, e incluso protegida, por razones políticas, pero no conectada con la propia. Por eso no era nada improbable que bajo los persas se llegase a confrontaciones específicamente religiosas, como las suscitadas por el dios Seth: destrucción de templos e imágenes de culto y muerte de los animales sagrados. Las acusaciones griegas y egipcias a este respecto pudieron estar teñidas de tendenciosidad. Pero totalmente distinto fue lo sucedido en Elefantina. El jefe de la colonia militar judía de Elefantina se apoya, en una nota dirigida al gobernador persa, en el hecho de que, en su conquista de Egipto, Cambises destruyera todos los templos egipcios y sólo respetara el templo judío de Jehu en Elefantina[69]. ¿Cómo hay que entender este argumento? No ciertamente en el sentido de una acusación. Aquí se apela a una especie de solidaridad religiosa entre persas y judíos contra los egipcios. Esta solidaridad es el punto capital; ella indica que hubo un conflicto en el terreno de la religión. En este conflicto, la parte egipcia reacciona con los rituales de execración del dios Seth.

69 E. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig, 1912, 82. Pap. C 30:13 s. B. Porten, *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley/Los Ángeles, 1986. Pero *cfr.* también al respecto G. Burkard, *ZÄS* 121, 1994, 93-105 y 122, 1995, 31-37.

Pero las reacciones egipcias parece que no se quedaron ahí. En el mencionado escrito al gobernador persa Bagohi/Bagoas, Jedonja solicita permiso formal para reconstruir el templo de Jahu, que tres años antes había sido destruido por soldados egipcios, obedeciendo órdenes del gobernador *(frataraka)* persa Vidranga, y al mando de su hijo Nefayan. Los sacerdotes de Khnum de Elefantina, se dice, aprovecharon la ausencia temporal del sátrapa Arsames/Arsham para inducir a Vidranga a cometer esa infamia. Luego, Vidranga, Nefayan y todos los culpables fueron ejecutados con gran satisfacción de la comunidad judía, pero el templo no fue reconstruido, y la comunidad lleva ya tres años de ayuno.

Lo que los sacerdotes de Khnum hicieron contra los judíos y contra el templo de Jahu se puede averiguar por otros documentos. El memorándum con el permiso para la reconstrucción del templo menciona la comida de la ofrenda *(mincha)* y el incienso. No se menciona (luego no se permite) el holocausto, es decir, que el animal sacrificado sea quemado en el altar. En otro documento se dice expresamente que «no se sacrifiquen allí corderos, terneros, cabras [...], pero sí incienso y *mincha*»[70]. De esto suele deducirse que el holocausto del cordero pascual fue el origen del conflicto. Los sacerdotes del dios Khnum, con figura de carnero, cuyo templo era vecino del de Jahu, se escandalizaron de que los judíos sacrificaran un cordero. Allí ocurrió lo que Moisés había previsto que pudiera ocurrir cuando respondió a la exigencia del faraón de celebrar la fiesta del sacrificio en Egipto y no en el desierto: «No nos es lícito hacerlo, porque habríamos de ofrecer en sacrificio a nuestro Dios, Yahvé, lo que abominan los egipcios; si inmolamos a su vista lo que ellos abominan, nos apedrearán». (Éx., 8:22).

El mito de los leprosos

El dios Seth, al que los rituales de execración representan como enemigo religioso, aparece en fuentes griegas vinculado especialmente a los judíos. Plutarco menciona en el capítulo 31 de su obra *De Iside et Osiride* una fuente, según la cual Seth es el primer padre de los judíos. Después de su destierro de Egipto, anduvo fugitivo durante siete días,

70 C 33, 10 s.; Porten, *Archives*, 292 s.

y luego, ya en lugar seguro, engendró dos hijos: Hierosolyma y Judá. En la figura del dios Seth se encarnan los miedos a las fuerzas violentas del desierto y a la furia destructora de los invasores asiáticos y del enemigo religioso que mata a los animales sagrados y huella los misterios. Un texto demótico de la época romana con una descripción profética de un futuro caos interpreta las formas de aparecer las calamidades y el desorden como manifestaciones de Seth[71]. También este texto vincula la figura del dios Seth a los judíos. Y la figura contraria a Seth y a los judíos es la diosa Isis. Los judíos son calificados de «quebrantadores de la ley» (*paranomoi*), «que una vez fueron expulsados de Egipto por orden de Isis». «Atacad a los judíos», prosigue el texto, «pues gentes impías saquearán vuestros templos», y «vuestro gran templo se convertirá en arena para los caballos». El miedo a los «extranjeros», «que poblarán esta tierra» y que «no sólo descuidarán los antiguos cultos, sino que llegarán a prohibirlos» (como se dice en el apocalipsis de Asclepio), cristaliza no en torno a griegos y romanos como representantes del poder político, sino en torno a los judíos como representantes de una religión extraña.

Cabe ver aquí variantes del «mito de los leprosos», al que ya nos referimos cuando tratamos de la cuestión relativa a la función que en Egipto pudieron haber tenido los recuerdos de la época de Amarna. Aquí nos interesa menos la cuestión del impulso original que pudo haber conducido a la invención de esta leyenda que las condiciones e interpretaciones bajo las cuales circuló, en diferentes versiones, en el Egipto helenístico. Sólo la versión que cuenta Manetón conserva claras reminiscencias de la experiencia de Amarna. Como ésta no tenía sitio en el recuerdo oficial, pudo convertirse en centro de cristalización de todos aquellos recuerdos y experiencias que sólo se quedaban con la imagen temible del enemigo religioso. Las demás versiones de la leyenda se refieren de la forma más inequívoca a los judíos. La narración más antigua de esta historia se encuentra en Hecateo de Abdera[72]. Ésta evita (casi) todas las expresiones antijudías que caracterizan a las versiones posteriores. En Hecateo, los acontecimientos se inician con una peste que asoló Egipto. Los egipcios piensan que los dioses están enojados por los muchos extranjeros que viven en Egipto y que han introducido cultos y costumbres extraños. Deciden

71 Pap. CPJ 520, según David Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, 189-191.
72 Hecateo de Abdera, Aigyptiaka, *apud* Diodoro, *Bibl. Hist.* XL, 3.

entonces expulsar a los extranjeros. No se dice cómo y desde dónde llegaron estos extranjeros a Egipto. Los expulsados fundaron colonias, unas en Grecia, y otras en Palestina. Las primeras tuvieron como jefes y guías a Danao y a Cadmo, y las segundas a Moisés, fundador y legislador de la colonia de Jerusalén. Moisés prohíbe las imágenes de dioses, «porque Dios no tiene ninguna figura humana; sólo el cielo que circunda la tierra es Dios y Señor de Todo»[73].

Mientras que Manetón hace comenzar esta historia bajo el reinado de Amenofis III, en Lisímaco, un historiador alejandrino, probablemente del siglo II a.C.[74], una situación de carestía mueve al rey Bochoris a consultar el oráculo. Bochoris y Amenofis III son los dos reyes que, como hemos visto, aparecen en la tradición de la Época Baja ligados a profecías: Amenofis con la profecía del alfarero, y Bochoris con la profecía del cordero[75]. Bochoris da instrucciones para que los templos sean purificados de los «impuros e impíos» *(anagnon kai dyssebon)* que se habían instalado en ellos, y éstos son los judíos, que en esta época eran víctimas de la lepra y de otras enfermedades y habían buscado refugio en los templos. Bochoris ordena luego echar al agua a los leprosos y expulsar al resto al desierto. Tenemos, pues, como en Hecateo, a Egipto en una situación que echa a rodar la piedra: el hambre. Pero, como en Manetón, son los extranjeros, que luego son expulsados, los que han traído la enfermedad contagiosa. Éstos se reúnen en torno a «un tal Moisés», que los saca del país y les ordena «no confraternizar con nadie (el motivo del la misantropía y la *amixia*) y destruir todos los templos y altares (el cliché del ateísmo)»[76]. Del hecho de que hubiera tantas variantes de la historia hemos de

73 *Cfr.* M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols., Jerusalén, 1974-1984, I, 20-44. También Tácito califica el concepto judío de Dios de monoteísta y anicónico: *Aegyptii pleraque animalia effigiesque compositas venerantur, Iudaei mente sola unumque numen intelligunt: profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum* (*Historiae*, V, 5.4 Stern, II, 19 y 26).

74 Lisímaco, *Aegyptiaca, apud* Josephus, *Contra Apionem* I, 304-311; Stern, n.º 158, I, 383-386.

75 En Tolomeo de Mendes, el rey bajo el cual aconteció la salida *(poreia)* de los judíos de Egipto guiados por Moisés es «Amosis», un nombre con el que no puede referirse más que a Ahmose, el rey que expulsó a los hicsos; *apud* Tatiano, *Oratio ad Graecos*, XXXVIII, Stern n.º 157a/b, I, 380 s. También Apión se basa en Tolomeo, e igual que éste data el Éxodo del reinado de Ahmose.

76 Stern, *op. cit.*, I, 309. Los judíos aparecen en Apolonio Molón como «*atheous kai misanthropous*» (impíos y misántropos), *apud* Josephus Flavius, C.A. II, 145, 148, Stern, n.º 49, 154 s. *Cfr.* también Diodoro, Bibl. Hist., XX-XXIV-XXXV, 1:3.

deducir que nos encontramos ante las formas típicas de presentarse las tradiciones orales. La leyenda adquiere y cambia su forma a partir de unas cuantas figuras o fórmulas típicas. Típicas son las personas: Amenofis y Bochoris, como típicos son los hechos narrados: situación de carestía, consulta del oráculo, o de un sabio, comienzo de las calamidades y arreglo final de la situación.

En Apión, contra quien principalmente se dirige Flavio Josefo, Moisés es un egipcio de Heliópolis que sacó a los judíos de Egipto. Llegado a Jerusalén, «se sintió obligado con las costumbres de su país y erigió casas hipetrales (descubiertas) de oración en distintas partes de la ciudad, todas orientadas al este, porque esa era la orientación en Heliópolis. En vez de los obeliscos levantó pilares, al pie de los cuales se encontraba un modelo de embarcación. La sombra proyectada por la estatua sobre esta piscina describía un círculo análogo al del sol en el cielo»[77]. La descripción de Apión es la única que renuncia al motivo de los *otros*, y aun al de la *irreligiosidad*. El egipcio Apión era el director del Museo de Alejandría en la primera mitad del siglo I d.C. Su sucesor en este puesto fue Kairemon, probablemente egipcio como él, que más tarde fue a Roma como instructor del emperador Nerón[78]. Su versión de esta historia se halla cerca de la profecía demótica, en la que Isis recomienda la expulsión de los judíos (CPL 520). En Kairemón, Isis se aparece en sueños al rey Amenofis y le reprocha la destrucción de un templo en tiempos de guerra. El escriba sacerdotal Phritibantes («el superior del templo»[79]) le aconseja aplacar a la diosa haciendo en Egipto una «limpieza» de leprosos. El rey reúne entonces a 250.000 leprosos y los destierra del país. Los jefes de los leprosos son Moisés y José bajo los nombres egipcios de Tisithen y Peteseph. En Pelusio se reúnen con ellos 380.000 personas dispuestas a salir de Egipto, pero a las que el rey Amenofis había negado la salida. Todos juntos conquistan Egipto, el rey tiene que huir a Nubia, y sólo su Hijo y sucesor Ramsés consigue expulsar a los «judíos» a Siria y reconquistar Egipto.

Finalmente, Tácito ofrece en sus *Historiae* V, 3-5 un resumen del mito del Éxodo que combina distintas versiones[80]. En Egipto se ha

77 Stern, *op. cit.*, n.º 164.

78 Kairemon, *Aegyptiaca Historia*, *apud* Josephus, C.A. I, 288-292, Stern, n.º 178, I, 419-21. Sobre Kairemon *cfr.* P.W. van der Horst, *Chaeremon. Egyptian Priest and Philosopher*, Leiden, 1984, esp. 8 s. y 49 s.

79 *P3-hrj-tp-hwt-ntr*, *cfr.* Redford, *King-lists*, 187, nota 98.

80 Stern, n.º 281, II, 17-63.

declarado una epidemia que causa deformaciones corporales. El rey Bochoris consulta el oráculo, y éste le dice que debe «limpiar» el país y expulsar esa raza *(genus)* a otros países, pues los dioses la aborrecen *(ut invisum deis)*. Moisés se presenta como guía de los judíos expulsados al desierto, los conduce a Palestina y funda Jerusalén. Para perpetuar su autoridad, Moisés dota al pueblo de una nueva religión opuesta a todas las demás religiones *(novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit)*: «los judíos consideran profano todo lo que para nosotros es sagrado; por otra parte permiten todo lo que para nosotros es tabú» *(profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta)*. Los judíos consagran en el templo la estatua de un asno y le sacrifican un carnero, «al parecer para burlarse de Amón». En Tácito, la invención de mitos contradistintos alcanza su límite. Todo lo que unos hacen es presentado como inversión blasfema de aquello que para otros es sagrado.

El historiador Pompeyo Trogo, que escribió ya en una época de transición, ofrece una muy detallada descripción del éxodo judío que combina la versión bíblica con el mito egipcio[81]. Aquí Moisés aparece como hijo de José. Los egipcios, víctimas de la lepra y otros males, y advertidos por un oráculo, le expulsan junto con otros leprosos de Egipto para que su enfermedad no continúe propagándose. Moisés se lleva los instrumentos sagrados de los egipcios, y éstos salen en su persecución, pero una tempestad los obliga a regresar. Llegado a Palestina tras siete días de camino, Moisés declara festivo el séptimo día. Recordando que su gente fue expulsada de Egipto por miedo a la extensión de los contagios, Moisés prohíbe el trato con extranjeros, una orden que iría poco a poco transformándose en prohibición religiosa.

Toda esta mitología gira alrededor del tema del ultraje religioso. En Manetón, la rebelión de los leprosos se dirige en primer término contra los dioses. Su culto queda prohibido, sus tabúes relativos a los alimentos son sistemáticamente violados. Lo primero que hace Amenofis es poner a salvo las imágenes de los dioses y los animales sagrados. Las atrocidades de los vandálicos rebeldes las padecen sobre todo los templos, las imágenes del culto y los animales sagrados; son actos cuyo objeto es la visibilidad de los dioses tradicionales. Pues los rebeldes tienen un Dios invisible y una religión invisible. Las versiones egipcias de

81 Pompeyo Trogo, *Historiae Philippicae, apud Justino, Hist. Phil., libri* XXXVI Epitoma, 1:9-3:9, Stern, n.º 137, I, 334-342.

esta historia están marcadas por una preocupación fóbica por la pureza y el cuidado de lo sagrado en sus formas visibles –las imágenes del culto y los animales sagrados–. Una fobia que surgió de un trauma, y este trauma se refleja en lo descrito en la liturgia contra Seth y en lo que las profecías del alfarero y del cordero pintan para desgracia de Egipto, y que las leyendas recogidas por Heródoto dicen que hicieron los persas: la destrucción de los templos y las imágenes del culto, la revelación de los secretos y la muerte de los animales sagrados.

Si de la versión que Manetón ofrece de esta historia hicimos una excepción al comprobar la presencia en ella de antiguas tradiciones que, consideradas en su núcleo, se remontan al período de Amarna, y aun antes del reinado de Ajenatón, a los tiempos de los hicsos, respecto a las versiones aquí consideradas no cabe duda de que ellas hablan de los judíos; en algunas versiones pueden también observarse claras referencias a la versión bíblica de esta historia. A estas versiones puede aplicárseles el concepto, acuñado por Amos Funkenstein[82], de contra-historia. Por eso es instructivo confrontar estas leyendas egipcias de «leprosos» con la versión bíblica del Éxodo. La situación difícil cobra entonces doble forma: primero, como la situación de los hijos de Israel, que como esclavos despreciados por los egipcios claman a Dios, y luego, como la situación de los egipcios, azotados por plagas hasta que dejan marcharse a los hebreos. También el Éxodo tiene una doble cara: acontece tanto en la forma de la liberación como en la forma de una persecución militar. Finalmente, el motivo de la colonia se presenta también bajo dos formas: primero como colonización del país de Goshen por los hijos de Israel, y colonización tal como la presenta Manetón: en la forma extrema del establecimiento de un campo de trabajo y de concentración, y luego como fundación de un pueblo sobre los cimientos de la revelación de la ley en el Sinaí y la legislación de Moisés.

La versión bíblica es exactamente lo contrario de la egipcia. Si en ésta salen mal parados los judíos, señalados como leprosos, en la bíblica los egipcios aparecen como torturadores y explotadores impíos. Ambas versiones se sostienen sobre una fobia. La egiptofobia judía, alimentada del mito del Éxodo, ve en el egipcio al tirano, opresor, hechicero e idólatra; la judeofobia egipcia, alimentada del mito de los leprosos, ve en el extranjero judío al violador de tabúes,

82 A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, 1993, 32-49; D. Biale, *Gershom Scholem: Kabbala and Counterhistory*, Cambridge, Mass., 1979.

profanador de templos, blasfemo, ateo y misántropo. Pero en el segundo caso se trata, como claramente se desprende de lo dicho anteriormente, de una variante del trauma asiático de los egipcios, y no de algún particular antisemitismo.

En el mito de los leprosos cristaliza la constelación de un aborrecimiento cultural mutuo. La idolatría y el iconoclasmo están dialécticamente referidos uno al otro. Unos ven el horror de los horrores, el mal radical, en una religión ilusoria, estancada y enredada en lo creado e incapaz de avanzar hacia el Creador. Otros ven los pecados más horribles y los mayores sacrilegios en una religión que con la destrucción de las imágenes y la violación de los tabúes elimina el contacto con el mundo de los dioses, renunciando así a la bendición de los dioses, la fertilidad de la tierra y la justicia entre los hombres, en suma: comprometiendo el curso debido del mundo. Lo que en la tradición bíblica es la historia del becerro de oro, es en la tradición egipcia el motivo de la matanza de los animales sagrados. La simetría es perfecta. La abominación de la idolatría nace del deseo de ser redimido del mundo, la abominación del iconoclasmo, en cambio, del deseo de conservar el mundo. El saber de esta relación nunca se pierde en la interpretación judía de la Biblia. La ley siempre es interpretada como inversión normativa de la idolatría, y el ejemplo más impresionante de la misma lo tenemos en la *Guía para perplejos*[83] del gran filósofo, no del todo ortodoxo, Rabbi Moses ben Maimon (Maimónides, 1135-1204).

Todos los motivos de esta historia –el miedo a la otra religión, que busca la negación y destrucción de la propia, la sospecha de una conjura de sus seguidores con los enemigos exteriores y con los leprosos– reaparecen milenios más tarde en Francia. En ciertas crónicas del año 1321 se lee que los leprosos de toda Francia fueron capturados y muertos por habérseles hallado culpables del intento de acabar con la cristiandad envenenando pozos y fuentes y hacerse así con el poder. En algunas versiones se cree saber que los judíos estaban aliados con los leprosos. Pero la mayor y más importante parte de estas crónicas dan una versión más compleja. Detrás de la conjura de los judíos y los leprosos estaba el rey musulmán de Granada. Incapaz éste de acabar con los cristianos por la fuerza, habría recurrido a la astucia y

83 Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed (Dalalat al-ha'irin)*, trad. de Shlomo Pines, Chicago, 1963.

ofrecido una inmensa suma de dinero a los judíos, los cuales se habrían servido de los leprosos para ejecutar su plan[84].

Cuando, veinticinco años después, se declaró la peste en Francia, el miedo generalizado no tardó en encontrar un desahogo en masacres de judíos. De nuevo se creía en la conjura y en los pozos y fuentes envenenados. Los leprosos ya habían desaparecido de escena, por lo que eran los judíos los culpables de la calamidad[85]. ¿Cómo entender esta continuidad? Carlo Ginzburg opina que la extensión medieval del tratado de Flavio Josefo *Contra Apionem* introdujo en Occidente el mito egipcio de los leprosos e hizo que arraigara la asociación de los judíos con los leprosos junto a otros tradicionales clisés antisemitas, como el asesinato ritual, el culto del asno, etc. Pero, en la Edad Media, sólo se conocían de Flavio Josefo las *Antiquitates Iudaicae* y el *Bellum Iudaicum*, donde nada se dice de estas cosas[86]. Pero esta historia se encuentra también en las *Historiae* de Tácito, y fue asimilada por historiadores cristianos, como Orosio. Por eso es muy posible que existiera aquí una conexión directa con esta tradición. Pero la explicación del fenómeno debe buscarse también en aspectos más generales, antropológicos y psicohistóricos. Sin duda las sociedades desarrollan de manera espontánea, bajo condiciones comparables, formas similares de histeria de masas, búsquedas de chivos expiatorios, obsesiones por la pureza y miedos a la contaminación. Pero no se puede ignorar que hay toda una serie de elementos del antijudaísmo occidental que sólo cabe explicar como *survival* de una formación de sentido egipcia que se remonta a los tiempos de los persas y los Tolomeos[87].

Rituales de execración y descripciones de caos

El impulso iconoclasta o «idolofóbico» nos es perfectamente comprensible porque estamos modelados por las ideas religiosas y de sal-

84 *Cfr.* Carlo Ginzburg, *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, Nueva York, 1991 (ital., *Storia notturna*, Turín, 1989; al. *Hexensabbat*, Berlín, 1989), cap. I, 33 ss.

85 Ginzburg, *op. cit.*, cap. 2.

86 H. Schreckenbach, *Die Flavius Josephus Tradition in Antike und Mittelalter*, Leiden, 1972; *idem*, *Rezeptionsgeschichte und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus*, Leiden, 1977; Ginzburg, *op. cit.*, 55, n. 20.

87 *Cfr.* al respecto, hoy principalmente, P. Schäfer, *Judeophobia. Reactions against Jews in the Ancient World*, Cambridge, Mass., 1996.

vación de la Biblia. En cambio nos es bastante menos comprensible la adoración egipcia de imágenes, demonizada como «idolatría».

El *Papyrus Jumilhac*, un manuscrito de la dinastía XXX que contiene una codificación del saber sacerdotal, describe la relación, dominante en la mentalidad egipcia de la Época Baja, entre actividad cúltica y conservación del mundo:

> Cuando hay pocos panes de ofrenda en sus altares,
> ocurre lo mismo en todo el país,
> y escasos serán los medios de subsistencia para los vivos.
> Si en este lugar las libaciones se interrumpen,
> escasa será el agua del Nilo que al crecer entre en su pozo
> y la boca de las tortugas se cerrará.
> Un año de hambre soportará el país entero,
> no habrá ni frutos en los árboles (en el «árbol de la vida») ni hortalizas.
> Si las ceremonias de Osiris se desatienden
> a su hora en este lugar...,
> el país quedará privado de sus leyes,
> los inferiores abandonarán a sus señores,
> y no habrá órdenes para la multitud...
> Si no se decapita al enemigo que se tiene delante,
> en figura de cera, sobre papiro o en figura de madera, como manda el ritual,
> los países extranjeros se alzarán contra Egipto
> y la guerra civil y la rebelión brotarán en todo el país.
> No se obedecerá al rey en su palacio,
> y el país quedará privado de su defensa[88].

El culto mantiene el curso del mundo: en su aspecto natural como fertilidad y abundancia, en su aspecto social como «solidaridad vertical»[89], y en su aspecto político como paz exterior e interior y efectividad de la autoridad faraónica. En el «mundo escindido», las energías cosmogónicas dejan de manifestarse de manera puramente positiva y dispensadora de vida. Para poder conservar la vida, deben combatir el caos. El curso del sol debe por eso ir acompañado en la tierra de ritos que tienen un sentido doble: alabar al dios solar

88 XVII, 19-XVIII, 11 (abreviado); J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, París (1961), 129 s.
89 Sobre este concepto, v. mi *Ma'at*.

y combatir a Apopis. «Aclamad a la serpiente Ureus y escupid a Apopis», enseña el sabio Amenemope[90]. Pero las aclamaciones no bastan. La ambivalencia del mundo escindido se refleja en estos ritos de protección del curso solar en una ambivalencia afectiva. El dios sol suscita amor, éxtasis, admiración fascinada; Apopis, en cambio, suscita odio, aborrecimiento y pura furia aniquiladora. Uno de estos rituales execradores contra Apopis ha llegado hasta nosotros. Se trata de un texto sorprendentemente largo para la extensión habitual de los textos egipcios (52 páginas de texto jeroglífico autógrafo en la edición de Faulkner[91]), y de una auténtica orgía de violentas fantasías de aniquilación, las cuales no se dirigen contra un enemigo terrenal, político, sino contra una imagen de cera del enemigo cósmico, que es maltratado de todas las maneras imaginables y, finalmente, aniquilado en el fuego. La primera sentencia es recitada «Para escupir a Apopis», la segunda para «Tomar el arpón y lanzarlo contra Apopis», la tercera para «Atar a Apopis», la cuarta para «Tomar el cuchillo y clavárselo a Apopis», la quinta para «Pegar fuego a Apopis», la sexta para «Arrojar a Apopis al fuego», etc., etc. Se trata de una ristra interminable de manifestaciones de odio y furia aniquiladora contra el enemigo cósmico. Toda ella debe recitarse por la mañana, al mediodía, por la tarde, por la noche y a todas horas si se quiere, naturalmente también en las grandes festividades, e incluso en casos de necesidad, es decir, cuando hay tempestad, nubosidad o tiempo revuelto, o cuando el cielo del este enrojece o se levanta una tormenta. De esta manera se puede rechazar al enemigo del sol y mantener el curso del astro.

Pero todo el texto se sustenta enteramente sobre el paralelismo entre el cosmos y el reino. Lo que el faraón hace al enemigo del sol, lo hace igualmente al enemigo del faraón. «Ven al faraón, Re, termina con sus enemigos como él ha terminado con Apopis y castigado a los que son malvados contigo»[92]; «Mira, el faraón expulsa a todos tus enemigos, Re; expulsa tú a todos sus enemigos, vivos y muertos»[93]. Todas las operaciones de los dioses que participan en la lucha a sangre y fuego contra Apopis se dirigen al mismo tiempo contra los

90 pBM 10474, x, 19-20.
91 R.O. Faulkner, *The Papyrus Bremner Rhind (b.M. No. 10188)*, Bibliotheca Aegyptiaca III, Bruselas, 1933, 42-93.
92 pBM 10188, 22.4.
93 pBM 10188, 22.6.

enemigos del faraón. Horus toma su arpón de bronce para destruir a los enemigos de Re y a los enemigos del faraón[94], y los carniceros toman su cuchillo para matar a los enemigos de Re y para matar a los enemigos del faraón[95]. Es evidente que este ritual de aniquilación favorece la «buena marcha» tanto del cosmos como de la política, y junto con el curso del sol mantiene el gobierno faraónico. De ahí el temor a que los enemigos exteriores e interiores se impongan en el país si la figura de cera del dragón Apopis no es es maltratada de la manera prescrita.

Esta forma de violencia simbólica juega en el culto egipcio un importantísimo papel, y se vuelve cada vez más dominante a medida que crece en el egipcio la conciencia de la amenaza[96]. Con la demonización creciente de Seth, la dimensión política del «enemigo» va ocupando el primer plano. A este Seth incluso se le llama «el medo». La violencia simbólica practicada en los rituales de los templos ayuda al egipcio de Época Baja a asimilar la experiencia del dominio extranjero, es decir, a resolver la disonancia cognitiva que hubo de causar un extranjero sentado en el trono faraónico. Es verdad que los ritos eran ejecutados *de nomine* para el rey tolemaico de turno sentado en el trono y haciendo de faraón. Mas para los sacerdotes egipcios no suponía ninguna dificultad insuperable el tener que incluir en la clase de los enemigos a los propios griegos, el odio y el aborrecimiento a los cuales estos ritos modelaban y escenificaban.

Estos rituales apotropeicos no son ninguna novedad de la época tolemaica. Son rituales tradicionales. Los miedos que condicionan la visión del mundo del Egipto tardío vienen de atrás y tienen una larga historia. Lo único típico de Época Baja es la idea de poder asegurar la justicia conectiva con los medios del ritual cúltico.

Las fuentes que hasta ahora hemos considerado –los ritos apotropeicos, las profecías políticas y las leyendas sobre la expulsión de los leprosos– exhiben todas ellas los mismos rasgos fóbicos de esta fijación obsesiva en el culto, en lo que la Biblia llama «idolatría». Pero los textos bíblicos que hablan de idolatría muestran una fobia proporcional. El capítulo 28 del Deuteronomio pinta con los colores más terribles y la forma de una maldición solemne lo que suce-

94 *Ibid.*, 2.
95 *Ibid.*, 4.
96 *Cfr.* H. Brunner, «Gefährdungsbewußtsein», en *LÄ* II, 479-483.

derá si Israel es infiel a la alianza, y el mandamiento más importante de esta alianza es la abstención de la idolatría en cualquiera de sus formas. Sobre la visión israelita del mundo y de la historia se cierne, tanto como sobre la egipcia, el nexo fatal entre la infidelidad y la catástrofe. La historia del becerro de oro graba en la mente del judío la idea de la infidelidad que aquí importa. En aquel momento, el mundo estuvo realmente en juego. La *pericopé* (Éx., 32) forma la lectura de la Torá en el Jom Kippur, el día de la reconciliación, que hace posible que el mundo continúe existiendo por lo menos un año más.

El becerro de oro es el mismo buey Apis del que en la *Crónica demótica* se dice:

> Apis, Apis, Apis
> es decir: Ptah, Phre, Harsiesis,
> que son los señores de los reinados.

Así de asombrosa es la correspondencia entre la *Crónica demótica* y la interpretación bíblica de la historia, y así de claras aparecen las diferencias en esta contraposición de idolatría e iconoclasmo. Las revueltas egipcias estallan cuando el culto está amenazado por la desatención estatal. En Judea, las revueltas se producen por motivos exactamente inversos: cuando gobernantes como Antioco IV Epifanes quieren introducir cultos extraños por la fuerza. Ya en la parte histórica del Deuteronomio se atribuye el alejamiento, típico en los reyes, de la ley y del camino de Dios no a demasiado poca, sino a demasiada «religión», a la introducción de cultos extraños. Lo que «desagrada» a Yahvé no es la parquedad en sacrificios y fiestas, sino la introducción de usos «paganos» y la vuelta al becerro de oro. La fobia de Israel se centra en la idea de adorar a falsos dioses; la de Egipto, en cambio, a la de descuidar el culto de uno solo de los dioses.

A la vista de estas relaciones, nada parece hacer menos justicia a la mentalidad egipcia que la tan frecuente interpretación puramente materialista de las mismas: en estos miedos no hay que ver solamente las preocupaciones de una casta sacerdotal parasitaria que teme por sus prebendas. Naturalmente, también entre los sacerdotes tuvo que haber espíritus mezquinos a los que ante todo les importaba la seguridad de la institución de las ofrendas, de la que ellos y sus familias vivían. Pero la semántica de esta práctica hay que buscarla en otra parte. ¿Por qué creían que los egipcios los dioses,

con los que a toda costa deseaban estar en contacto, sólo les eran accesibles a través de imágenes y animales sagrados?

Según la idea egipcia, los dioses están lejanos y ocultos, pero hay dos formas en las que están presentes en la tierra: en la forma de la habitación y en la forma de la encarnación. En la religión clásica, la encarnación se realiza principalmente en el faraón: en él se encarna el dios Horus, el cual se implica en la historia como último miembro de la dinastía de los dioses. La forma de la habitación es realizada por las imágenes de los dioses. Este aspecto de la presencia divina pasa ahora a ocupar el primerísimo plano en el culto y la teología de los egipcios, y hasta encuentra una formulación teórica. Por los textos correspondientes nos enteramos de que los egipcios se representaban el cotidiano habitar los dioses en sus imágenes cual una unión de «ba» e «imagen» después de que el «ba» desciende del cielo y entra en la imagen de culto que se halla en el templo. La forma «ba» del dios de Edfú, por ejemplo, es el disco solar alado llamado «Api». «En cuanto Api llega al cielo cada día para ver su copia en su santuario, se posa en su estatua; él se une a sus imágenes (de los relieves), y su corazón está contento en su capilla»[97]; «el espléndido Api brilla en las montañas del este para unirse a su imagen en Edfú»[98]; «Tu ba en el cielo contacta con su imagen, y el uno se une a la otra, su representante»[99].

Si se quiere reducir la teología de estos textos tardíos a una breve fórmula, podría llamársela «teología de la habitación». Esta teología se funda en la idea de que con los medios del lenguaje y el ritual se puede conseguir que los lejanos y ocultos poderes del cielo, del mundo inferior, del pasado y del futuro habiten en el aquí y ahora del templo. Ello requiere constante dedicación y un esfuerzo que nunca decaiga. El templo es lugar de continuas venidas y reuniones. El concepto del «habitar» aparece aquí en una forma dinamizada y dramatizada. Mañana tras mañana «desciende» el dios, «mira» y «entra» en su casa y se «une» a sus imágenes, pero también noche tras noche «va a descansar» y «duerme» en su templo[100]. El templo nunca está vacío de su presencia, pues constantemente va a él. Los

97 D. Kurth, *Treffpunkt der Götter: Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu*, Zúrich, 1994, 81.
98 Kurth, *Treffpunkt*, 277.
99 Kurth, *Treffpunkt*, 175.
100 Por ejemplo Kurth, *Treffpunkt*, 124.

pilonos son como antenas y puntos de aterrizaje: a ellos «llega» el dios en figura de halcón o de Fénix[101], pero todo el templo, junto con los ritos en él practicados, aparece como una única organización destinada a impedir que alguna vez cese la afluencia de los dioses.

En el caso del halcón vivo, el animal sagrado de Edfú, la habitación es ya encarnación. El dios de Edfú se encarna en un animal sagrado, que el sacerdote reconoce por su forma y color (también para esto hay un ritual), y en esta encarnación renuncia al poder y la grandeza que los himnos le alaban. Se somete a las leyes y los peligros de este mundo, de los cuales la ejecución cuidadosa e incesante de potentes ritos tiene que protegerle. Protegiendo al dios encarnado, los ritos a la vez preservan al rey y a todo el país del infortunio, pues con su encarnación el dios une su destino al del país. Con la encarnación en animales sagrados y con la presencia en imágenes y ritos sagrados, lo divino se introduce muy adentro en el mundo de los hombres, mas no para «redimirlo», sino para mantenerlo en su curso. La «afluencia de dioses» aparece como una energía que anima a las estatuas y se hace carne en los animales sagrados.

La energía aquí producida para mantener el mundo en su curso resulta de la producción de contacto o «conectividad». Con la disposición de sus espacios, cubiertos todos de inscripciones e imágenes, y con los ritos que en él se ejecutan, el templo debe garantizar ante todo una cosa: la conexión de lo separado y la producción de sentido y salvación mediante la magia conectiva. Se trata de una forma de magia cooperativa o magia conectiva cuyo medio es la palabra, la imagen, la acción sacra y la arquitectura, en suma: todas las formas simbólicas en todas sus expresiones culturales. La idea de la justicia conectiva adopta aquí la forma de la «piedad conectiva».

Hay un breve texto griego procedente de Edfú que resume admirablemente el principio conectivo al que nos estamos refiriendo: «¡Con la fuerza *(kratos)*, oh rey, con la fuerza, oh halcón, haz, oh dios sol, que la llama gire con rápidos corceles!». El culto del animal sagrado, el poder político del rey y la energía cósmica del curso del sol se juntan aquí en un triángulo de fuerzas.

El templo es el lugar de esta praxis conectiva, y su medio el lenguaje. Los textos que cubren sus muros no sólo reproducen las recitaciones cúlticas que resuenan en sus recintos, sino que también des-

101 Kurth, *Treffpunkt*, 276-280.

criben y explican el templo y su teología. En el libro I de los Reyes (6-8), la Biblia describe la edificación y consagración del templo de Salomón, y no han sido pocos los intentos de reconstrucción del templo basados en esta descripción. En en templo de Edfú y en otros templos egipcios de la época grecorromana podemos comparar descripciones mucho más extensas y detalladas de los mismos con su realidad arquitectónica. Pero de estos textos se desprende algo más: el templo y todo lo que en él acontece no es otra cosa que la realización exacta de lo expresado por medio del lenguaje, y concretamente del lenguaje escrito. En su organización, su decoración y su funcionamiento se atiene de la forma más exacta a los escritos sagrados, a los cuales se hace referencia con una expresión muy particular y significativa. A estos escritos se les llama los «bas de Re», que podría muy bien traducirse por la «energía del sol». Los escritos sagrados codifican la fuerza conservadora del mundo atribuida al sol, el templo la traslada a la praxis terrenal y los textos fijan el todo de una manera comprensible para nosotros aun a través de milenios y abismos de extrañeza cultural.

El sacerdocio como forma de vida

Ya al final del Reino Nuevo podemos observar en el templo de Karnak la presencia de viviendas para los sacerdotes. En el Tercer Período Intermedio se generalizó la costumbre de que los sacerdotes vivieran dentro de los muros del templo. Y así, estos muros no sólo encerraban la actividad cúltica, sino también una forma de vivir. Pero la diferencia de esta forma de vida con las del resto de los egipcios, y sobre todo con las extranjeras, no sólo la señaliza los muros del templo. También la marcan ciertas reglas especiales de vida, que Robert L. Meyer ha llamado en su tesis doctoral de Heidelberg, aquí varias veces citada, la «Torá egipcia». Esta denominación alude a las reglas a las que los sacerdotes tienen que someterse y que conectan las normas rituales de pureza con máximas morales. Tales reglas estaban escritas en los pasillos que se abrían tras las puertas por las que los sacerdotes diariamente entraban en el templo. Pero ellas constituían también parte de un acervo mucho más amplio de saber que era administrado por los sacerdotes. La fijación escrita de este acervo formaba una pequeña biblioteca de libros que codificaban todo el saber relevante.

Clemente de Alejandría nos ha dejado una descripción de esta biblioteca. Habla de 42 libros imprescindibles *(pany anankaion)* que constituían el fondo básico de una biblioteca de templo y que los sacerdotes portaban en procesiones, y todos ellos escritos por Thoth-Hermes. La procesión de libros de que informa Clemente es uno de los típicos «rituales intelectuales» (Bernhard Lang[102]). Este canon se articula en diferentes secciones de acuerdo con el orden de la procesión[103]:

El *cantor* porta:
1 libro con himnos a los dioses
1 libro con el informe sobre la vida del rey
El *horoskopos* porta:
4 libros astrológicos
—sobre el orden de las estrellas fijas
—sobre la posición del sol, la luna y los cinco planetas
—sobre las conjunciones y las fases del sol y la luna
—sobre las horas de salida de las estrellas
El *hierogrammateus* porta:
10 libros jeroglíficos sobre cosmografía y geografía, sobre Egipto y el Nilo, construcción de templos, propiedades de los templos y aprovisionamiento y organización de los templos
El *stolistes* porta:
10 libros sobre educación y arte de las ofrendas, que tratan de sabiduría y piedad, ritos de las ofrendas, ofrendas primiciales, himnos, oraciones, procesiones y fiestas
El *profeta*[104] porta:
10 libros hieráticos sobre leyes, dioses y la formación sacerdotal entera[105].

Hasta aquí, la lista está ordenada de forma *climáctica*. El profeta tiene el rango supremo, el estolista el segundo, el hierográmato el tercero, etcétera.

102 Bernhard Lang (ed.), *Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich*, Múnich, 1984.

103 Clemente de Alejandría, Strom. VI, cap. IV, 35.1-37, *cfr.* G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, 1986, 58 s.

104 El título griego de *prophetes* traduce el título egipcio de *hm-ntr*, «servidor divino» = sumo sacerdote, y no tiene, por tanto, nada que ver con el concepto hebreo de profeta.

105 El sacerdote de mayor rango porta los libros máximamente pertinentes, probablemente porque él es el único que tiene autoridad y competencia para interpretarlos.

Hay además, según Clemente, seis libros médicos: sobre las partes del cuerpo, sobre enfermedades, sobre órganos, sobre drogas, sobre enfermedades oculares y sobre enfermedades ginecológicas.

Los catálogos correspondientes a las bibliotecas de los templos de Edfú y Tod, que han llegado hasta nosotros, así como otros hallazgos diversos, confirman esta articulación[106]. La tendencia a la delimitación y la normatividad es claramente apreciable en su organización, también en lo relativo al número sagrado 42, que es el de nomos de Egipto, igual en la biblia hebrea el número 22, o el 24, es el de letras hebreas y arameas. La forma y estructura de un canon excluye toda arbitrariedad. Los 42 nomos y las 22 ó 24 letras son símbolos de la totalidad, fórmulas del mundo, si se quiere. Al realizar el canon esta fórmula del mundo, se convierte en el mundo en forma de libro.

También la Biblia hebrea muestra todos los rasgos de una biblioteca manual y de trabajo «imprescindible». La Biblia es antes que nada una biblioteca reunida en un libro. En su forma canónica y definitiva se limita a tres secciones: Torá, profetas y escrituras (en orden anticlimáctico). Cierto que la extensión original de la biblioteca de Qumran[107], como la de la biblioteca de Tebtynis, se estima en aproximadamente 1.000 rollos, cantidad que parece considerable, pero en cuanto al contenido también aquí es bastante evidente el carácter de biblioteca de trabajo frente al de biblioteca de colección.

Brian Stock ha llamado a los movimientos heréticos de la Edad Media que fundaban su peculiaridad en la referencia a una literatura administrada por ellos mismos «comunidades textuales» *(textual communities)*[108]. Muchos de los signos distintivos de estos movi-

106 Sobre los catálogos de libros, *cfr.* A. Grimm, «Altägyptische Tempelliteratur. Zur Gliederung und Funktion der Bücherkataloge von Edfu und et-Tod», en *SAK*, supl. 3, 1988, 168 s. Redford, *Kinglists*, 214 ss. De Tebtynis proceden, por ejemplo, textos rituales, himnos a los dioses, libros cosmográficos y geográficos, astronomía, magia, textos sapienciales, libros de sueños, medicina, libros sobre la administración de los templos, onomásticas y otras materias (W.J. Tait, *Papyri from Tebtunis in Egyptian and in Greek*, Londres, 1977; E. Reymond, *From the contents of the Librairies of the Suchos Temples in the Fayyum 2: from ancient Egyptian Hermetic Writings*, Viena, 1977; Fowden, *The Egyptian Hermes*). G. Burkard, «Bibliotheken im Alten Ägypten», en *Bibliothek-Forschung und Praxis* 4, Heidelberg, 1980, 79-115. Del mismo autor, «Literarische Tradition und historische Realität», en *ZÄS* 121, 1994, 93-106.

107 H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Friburgo, 19943, 121.

108 Brian Stock, «Textual Communities», en *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, 1983, 88-240.

mientos de los siglos XI y XII, que este autor ha resaltado, se encuentran ya en la comunidad de Qumran y en numerosas agrupaciones semejantes, como las de órficos, pitagóricos, gnósticos, cristianos primitivos, herméticos, etc., que en el helenismo y en la antigüedad tardía se configuraban típicamente sobre los cimientos de una literatura normativa[109]. Lo característico de una *textual community* era, por un lado, la significación de un texto básico, capaz de definir su identidad, y, por otro, la estructura de autoridad y jefatura resultante de la competencia en el trato con textos. Aquí convergían la competencia filológica y la competencia política. La jefatura correspondía al que poseía el mayor conocimiento y la interpretación más convincente de los textos.

¿Podemos comparar la forma de vida sacerdotal de la Época Baja en Egipto a esta comunidad textual? La comparación sólo podrá tener una validez parcial. En primer lugar falta el rasgo de la disidencia. Los sacerdotes no constituían ninguna secta, no se segregaban de una cultura *mainstream*, representaban a la religión oficial. Su necesidad de distinción espiritual tenía otros motivos. Evitaban el contacto con extrajeros e impuros, se esforzaban por llevar una vida escrupulosamente fiel a las reglas y dedicaban todo su tiempo al culto divino, la meditación y la conservación de los escritos. Por eso debían mantenerse fuera de los asuntos mundanos. Además –y este motivo es quizá el que mejor explica su necesidad de distinguirse–, los sacerdotes de la Época Baja se consideraban la elite social e intelectual de Egipto. Los sacerdotes profesaban un marcado elitismo, especialmente en la época griega, cuando ya no había ningún cargo egipcio equiparable o incluso superior al suyo, y ellos representaban la elite de nacimiento frente a los griegos. Toda elite se sustenta en una necesidad de distinción frente a los otros, y una forma típica de marcar tal distinción es la simplificación de la forma de vida, que es erigida en un arte difícil de aprender. En realidad hay que haber nacido en ella para dominarlo por entero. Tal es el principio de toda aristocracia. En Egipto, este arte toma una forma particularmente literal: el conocimiento de los libros, el dominio de la escritura y el virtuosismo en el trabajo de Thoth. De ahí que su forma de vida se asemeje a la de una comunidad textual. Pero no debemos olvidar –y

109 *Cfr.* al respecto E.P. Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition*, Philadelphia, 1980, 1981 y 1984.

esto constituye la segunda diferencia importante respecto de las comunidades textuales en sentido estricto– que sus misión vital más importante no la veían en la conservación de la tradición escrita y la interpretación de los textos sagrados, sino en la ejecución de los ritos. Los textos proporcionaban solamente, pero en gran medida, los fundamentos necesarios para la ejecución de esos ritos. Éstos encerraban o bien las recitaciones y las instrucciones rituales, o bien el saber fundamental, como, por ejemplo, el contenido en los libros sobre la disposición y la decoración de los templos, sobre astronomía, observación celeste y cómputo temporal, sobre el reino, las leyes, el Derecho y las reglas de vida, etc., pero en todo caso sólo lo necesario e importante[110]. Pero, en la Época Baja, el templo egipcio se convierte también en reducto de una forma de vida alternativa que, como la de los pitagóricos y esenios, se caracteriza por el ascetismo y la contemplación.

Propia del elitismo de los sacerdotes egipcios de la época grecorromana es también la estilización de la escritura jeroglífica como criptografía, algo característico en la epigrafía de la época grecorromana. Los sacerdotes egipcios de esta época –esto debe quedar bien claro– no utilizan menos de cuatro sistemas de escritura distintos: demótico y griego para fines cotidianos, dependiendo de la lengua que querían usar para redactar sus textos, y jeroglífico y hierático para fines sagrados[111]. Fines sagrados eran las inscripciones en templos y monumentos de piedra de toda clase, así como la copia y la composición de «literatura de templo». Para las inscripciones se usaba, como siempre, el sistema jeroglífico, y para los libros el hierático. Ambas eran escrituras que en esta época sólo aprendían los sacerdotes. El escriba normal dominaba el demótico, algunos también el griego. En esta época, la escritura jeroglífica y la hierática se convirtieron, pues, en escrituras puramente sagradas, que, descargadas de toda función comunicativa, sólo debían servir para registrar y representar estéticamente la tradición sacerdotal. Como tal estetización debe entenderse la producción de enigmas mediante el uso

110 Las bibliotecas (*pr md3t*, «casa de los rollos»; biblioteca especial sacra, *hierá bibliothéke*, según Diodoro, I, 49.3) estaban agregadas a los templos, y contenían los escritos necesarios para las actividades correspondientes. *Cfr.* al respecto G. Burkard, «Bibliotheken im alten Ägypten».

111 Porfirio trata de los sistemas de escritura egipcios en su *Vida de Pitágoras*, y Clemente Alejandrino en el libro V de sus *Stromata*.

criptográfico de la escitura. Este uso obedecía menos al deseo de mantener secretos que, a la inversa, a un acentuado gusto por la visibilidad. Viktor Shklovski ha acuñado para los procedimientos empleados en este gusto por la visibilidad el término distanciamiento *(ostranienie)*. El distanciamiento se opone a la habitualización o «automatización» de nuestra percepción. En la costumbre, «la vida meramente pasa, se vuelve insustancial. La automatización lo devora todo, las cosas, las vestimentas, los muebles, la mujer y el miedo a la guerra»[112]. El arte tiene la misión de «distanciar» las cosas, de modo que se resistan a la percepción automatizada. Entonces, la mirada se detiene, la orientación se hace difícil, y la percepción automatizada retrocede ante la necesidad del desciframiento consciente, complejo y trabajoso. El proceso de percepción ya no desemboca y desaparece en lo que es su finalidad: la comprensión y la orientación. «Para lograr este objetivo, el arte emplea dos procedimientos: el distanciamiento respecto de las cosas y la complicación de la forma. Este último procedimiento hace a la percepción difícil y fatigosa. En el arte, el proceso de percepción es un fin en sí mismo, y debe ampliarse lo más que se pueda[113].

En este sentido hay que entender los ejemplos egipcios de criptografía, esto es, como procedimientos de complicación formal. El carácter enigmático de la escritura debe estimular la lectura; es un principio estético que quiere atraer y retener la mirada impidiéndole que a través de la escritura como representación grafemática de la voz se fije en esta última, y que a través de esta última como representación fonemática del sentido se detenga en éste. La mirada debe más bien quedar detenida en la escritura, «en la espesura de los signos»[114]. Esto se consigue mediante una legibilidad dificultada, pero no imposibilitada. El principio básico de la escri-

112 Viktor Schklovskij, *Theorie der Prosa*, trad. de Gisela Drohla, Frankfurt, 1966, 14.

113 V. Schklovskij, *op. cit.* Carlo Ginzburg, que durante mi estancia en el Getty Center for the History of Arts and the Humanities de Santa Monica organizó un seminario sobre «Making Things Strange. The Prehistory of a Literacy Device», me hizo recordar el concepto de distanciamiento. Debo a las discusiones con C. Ginzburg numerosas sugerencias, por las que le estoy sumamente agradecido.

114 Aleida Assmann, «Im Dickicht der Zeichen. Drei Auswege: Hodegetik, Hermeneutik und Dekonstruktion», en *Frankfurter Rundschau* 233, 8-10-1991, 26. *Cfr.* también, de la misma autora, «Die Sprache der Dinge. Der starre Blick und die wilde Semiose», en H.U. Gumbrecht y K.L. Pfeiffer (eds.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt, 1988, 237-251.

tura enigmática es la desconvencionalización. Los signos presentes, o reciben otro significado que el convencional, o son otros que los signos convencionales, es decir, se introducen signos nuevos. Estas posibilidades resultan del carácter fundamentalmente abierto del sistema jeroglífico. Y éste resulta a su vez del carácter icónico de los signos. De ahí que la criptografía sólo funcione en la escritura jeroglífica, no en la cursiva derivada de ella. Todo signo de escritura tiene una doble función: por una parte designa una unidad lingüística, bien en el plano fonemático, bien en el plano semántico, o bien en ambos a la vez[115], y por otra representa algo a la manera de una imagen artística[116]. En el proceso de convencionalización, la segunda función, la icónica, queda prácticamente suspendida. El signo designa lo que debe designar, incluso cuando el objeto reproducido deja de ser como tal reconocible y sólo el signo como tal se destaca como unidad suficientemente distinta y discreta de la cadena de signos. Tal es la razón de que casi todas las escrituras originalmente icónicas se hayan desprendido de su iconicidad a lo largo de su evolución (es decir, convencionalización). Para reconocer una «a» como tal «a», es preciso no ver ya en ella la cabeza de toro que una vez representó. En los jeroglíficos no sucede esto. Los jeroglíficos siguen siendo imágenes aun funcionando como signos de escritura, y su iconicidad, suspendida en el proceso de convencionalización, puede reactivarse en todo tiempo, por ejemplo leyéndolos conforme al principio del rebus. El principio del rebus permite también la introducción constante de nuevos signos. Todas las cosas que de algún modo cabe reproducir en una imagen pueden emplearse como signos de escritura. Estos signos significan entonces, o bien la cosa misma reproducida, o bien, según el principio de la acrofonía, las consonantes iniciales de su nombre; o bien indican, a través de la metáfora o la metonimia, un concepto

115 Sobre los componentes semánticos de la escritura jeroglífica, *cfr.* en especial H. te Velde, «Egyptian Hieroglyphs as Signs, Symbols and Gods», en *Visible Religion* IV/V, 1985/86, pp. 63-72, y «Egyptian Hieroglyphs as Linguistic Signs and Metalinguistic Informants», en *Visible Religion* VI, 1988.

116 Sobre la interferencia entre imagen y escritura, v. esp. R. Tefnin, «Discours et iconicité dans l'art égyptien», en *Göttinger Miszellen* 79, 1984, pp. 55-72; P. Vernus, «L'écriture de l'Égypte ancienne», en *L'espace et la lettre. Cahiers Jussier* 3, 1977, 60-77; del mismo autor, «Des relations entre textes et représentations dans l'Égypte pharaonique», en M.A. Christin (ed.), *Écritures* II, París, 1985, 45-69, y «Les espaces de l'écrit dans l'Égypte pharaonique», en *BSFE* 119, 1990, 35-53.

no representable. Tal es también el modo de funcionar de la escritura normal, sólo que en ella los signos y sus funciones han sido establecidos convencionalmente.

La criptografía «habitual» se organiza según las mismas reglas que la escritura normal. Sólo a la segunda mirada se conoce que se trata de signos no habituales y misteriosos. Pero hay otra forma de criptografía. Es la que deja a la primera mirada la impresión de una escena. Los signos son elegidos y dispuestos de manera tal que semejen figuras de una cuadro. Sólo la segunda mirada descubre que en ellos se oculta un escrito. Las inscripciones criptográficas en imagenes sueltas se encuentran casi siempre en monumentos privados (estelas, inscripciones funerarias) y están destinadas a atraer la mirada del visitante y despertar su curiosidad y su interés. Las inscripciones criptográficas escénicas o figurales, en cambio, se encuentran casi siempre en los templos, por ejemplo como inscripciones de los arquitrabes[117], cuya función ya hacía recordar a Drioton los volúmenes caligrafiados de las mezquitas árabes[118]. La frontera entre ambas formas es, con todo, borrosa. Las inscripciones criptográficas de imágenes integran muchos elementos no escénicos, y las inscripciones criptograficas que sólo emplean la escritura integran pequeñas escenas. Éstas puede calificarse de «juegos de escritura», en sentido análogo al de los «juegos de palabras». Igual que los juegos de palabras, los juegos de escritura se basan sobre todo en la ambivalencia del signo. Esto es cierto de la criptografía en general, que en todo tiene carácter de juego. Pero hay otra forma muy especial de ambivalencia, que aparece cuando un signo funciona en dos sistemas de significación completamente distintos: como signo de escritura y como figura. Este «bascular» u oscilar entre imagen y texto es característico del juego con la escritura. Una ambivalencia similar identifica también al arabesco, es decir, a la escritura ornamental árabe. Ésta funciona lo mismo como ornamento o componente de un ornamento que como escritura. Lo que en el arte árabe-islámico basado en la escritura es el ornamento, es en las escenas egipcias la composición figural.

117 E. Drioton, «Recueil de cryptographie monumentale», en *ASAE* 40, 1940, 305-427.

118 *CdE* 17-18, 1934, 206: «Ce genre d'élégance trouve son pendant dans les inscriptions arabes modernes à caractères entrelacés».

En la escritura jeroglífica es particularmente evidente este oscilar entre imagen y texto, pero esta escritura es, como ya hemos recalcado, una escritura con imágenes que trata como imagen a todo signo de escritura, y lo hace además primorosa y artísticamente[119]. Las fronteras entre imagen y escritura son aquí esencialmente borrosas. Ello no es tan cierto de la plástica voluminosa –aunque también hay juegos de escritura de plástica voluminosa–, y no lo es de ningún modo de la escritura cursiva. Pero lo es, y en gran medida, del bajorrelieve y el jeroglífico. La lengua egipcia no hacía aquí ninguna distinción conceptual, y ambas son *zẖ*, «escritura», y la ejecución de ambas era obra de los mismos artistas. La frontera entre escritura e imagen siempre fue, pues, en Egipto mucho más permeable que en las culturas de escritura alfabética.

La criptografía egipcia pertenece al dominio del juego estético y la cultura del ocio. De esto hay un muy notable testimonio en las inscripciones de Senmut, un funcionario de la reina Hatshepsut que tenía a gala haber inventado dos nuevos criptogramas:

> Signos que he creado por invención de mi corazón,
> como cosas que se hacen en el campo (=como ocupación ociosa) y
> que no pueden encontrarse en los escritos de los antepasados[120].

La mención expresa del «ocio» alude al carácter lúdico de esta criptografía. Ésta se mueve en un espacio estético allende las funciones administrativas o cúlticas a las que la escritura está normalmente ligada.

Pero, a pesar de esta caracterización, la criptografía es todo menos un juego ocioso. Ello tiene relación con la estructura sígnica de los jeroglíficos. A los egipcios les faltaba toda conciencia de la arbitrariedad de los signos. Para el entendimiento egipcio, los jeroglíficos no son arbitrarios, sino que tras ellos hay una motivación; ellos se basan en, o remiten a, relaciones esenciales con lo designado. Su principio es aquel que Aleida Assmann ha llamado de «significación inmediata»[121]. De ahí que las asonancias, lo mismo que las referencias gráficas, los juegos de palabras y los juegos de escritura, remitan al orden de las cosas y al orden del mundo. El trato lúdico, es decir,

119 H.G. Fischer, *L'écriture et l'art de l'Egypte ancienne*, París, 1986.

120 E. Droiton, «Deux cryptogrammes de Senenmout», en *ASAE* 38, 1938, 231-246.

121 A. Assmann, *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation. Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste* 55, Múnich, 1980.

desconvencionalizado, con los signos libera referencias y conexiones que están en la naturaleza de las cosas, no de los signos; libera una «etimografía» que reposa en una creencia en el carácter de revelación de la escritura, del mismo modo que la etimo*logía* cabalística o la heideggeriana reposan en la creencia en el carácter de revelación del lenguaje. De ahí que los juegos de palabras y los juegos de escritura sean en Egipto juegos sagrados. Ellos remiten a la ordenación, que las palabras y los signos conservan, de las cosas y del mundo, a la coherencia cósmica.

Inscripciones jeroglíficas intencionadamente encriptadas aparecen ya de forma aislada en el Reino Antiguo (2.ª mitad del tercer milenio)[122], se hacen algo más frecuentes en el Reino Medio (1.er cuarto del segundo milenio)[123] y comienzan a jugar un papel más importante en el Reino Nuevo (2ª mitad del segundo milenio)[124], pero hasta la Época Baja son de una rareza extrema. Más tarde desaparece la frontera entre escritura normal y criptografía, y este cambio coincide casi exactamente en el tiempo con la conquista de Egipto por Alejandro Magno. Los principios de la criptografía invaden el sistema jeroglífico en general[125]. La consecuencia es una proliferación enorme de signos, cuya cantidad aproximadamente se decuplica. Cada centro religioso desarrolla ahora prácticamente su propio sistema de escritura[126]. Y la dificultad de la escritura aumenta en grado proporcional. Sin duda los propios egipcios la percibían como tal escritura criptográfica, como escritura secreta que sólo los iniciados dominan. Pero el interés en la misma sigue siendo más estético que esotérico. Las inscripciones más

122 E. Driotton, «Un rébus de l'ancien empire», en *MIFAO* 46 = *Mélanges Maspéro* I, 1935, 697-704.

123 E. Drioton, «Une figuration cryptographique sur une stèle du Moyen Empire», en *RdE* I, 1933, 203-229. Particularmente abundantes son los ejemplos de escritura en las tumbas de Beni Hasan; v. al respecto K. Sethe, *ZÄS* 59, 62 y E. Drioton, *RdE* 1, 205.

124 E. Drioton, «Essai sur la cryptographie privée de la fin de la XVIIIe dynastie», en *RdE* 1, 1933, 1-50.

125 Sobre el sistema de escritura tolemaico-jeroglífico, *cfr.* Erich winter, «Hieroglyphen», en *RAC* 15, Stuttgart, 1991, 83-103; S. Sauneron, *L'écriture figurative dans les textes d'Esna*. Esna VIII, el Cairo, 1982. F. Daumas, «Du phonème au symbole dans l'écriture hiéroglyphique ptolémaique», en *Le courrier du CNRS* 29, 1978, 14-21.

126 S. Sauneron, *L'écriture figurative dans les textes d'Esna*. ESNA VIII, El Cairo, 1982; D. Kurth, «Die Lautwerte der Hieroglyphen in den Tempelinscriften der griechisch-römischen Zeit. Zur Semantik ihrer Herleitungsprinzipien», en *ASAE* 69, 1983, 287-309.

decididamente encriptadas son las más visibles y monumentales. Se idean y aplican estrategias de encriptación con fines estetizantes, es decir, para reforzar la visibilidad y la presencia de la escritura. El contenido de los textos así estetizados no es nada distinto del de otros menos misteriosos.

Los procedimientos de estetización por encriptación están ligados, como antes hemos dicho, a la iconicidad de los jeroglíficos. Sólo sobre esta base es posible la «desconvencionalización» de los signos. Su iconicidad garantiza que sean siempre reconocibles, aunque no sean legibles sin más: reconocibles como remitentes a cosas que a su vez remiten a sonidos o a elementos de sentido (semas/sememas). La teoría sacerdotal correspondiente a la escritura jeroglífica como criptografía se ha conservado en el tratado de Horápolo sobre los jeroglíficos. Este texto griego de la antigüedad tardía ha sido casi siempre relegado al reino de los malentendidos (de los «fecundos» en el mejor de los casos) porque se le ha tomado como una descripción «del» sistema de escritura egipcio. Pero trata sólo de una variante, y justo de la que constituye la escritura que Porfirio llamaba «simbólica». Profirio y Clemente de Alejandría distinguen tres escrituras. Porfirio las denomina «epistolar, jeroglífica y simbólica», y Clemente «epistolar, sacerdotal y jeroglífica». La división tripartita de Clemente refleja claramente los tres tipos de escritura: demótica, hierática y jeroglífica. Porfirio en cambio parece no contar la hierática como escritura diferenciada, ni hacer en el seno de la escritura jeroglífica, diferencia entre escritura normal y criptográfica. Juntando ambas descripciones, obtenemos el siguiente esquema:

1. Epistolar (la «escritura de las cartas»)	= demótica
2. Sacerdotal	= hierática
3. Jeroglífica	= jeroglífica
4. Simbólica	= criptográfica

La descripción de Horápolo se refiere al n.º 4 –la «escritura simbólica»–. En ella no interesan los significados convencionales, es decir, fonéticos. Se buscan las referencias a la realidad que puedan descubrirse a través de los «juegos de escritura». Por eso es algo trivial el que la palabra «abrir» se escriba con la imagen de una liebre porque la palabra para liebre tenga las mismas consonantes. Mucho más reveladora es la circunstancia de que la liebre no cierre los ojos

mientras duerme y pueda por eso representar mejor que ninguna otra el hallarse algo «abierto». Como es sabido, todas las descripciones de Horápolo se basan en este esquema «simbólico». Por carentes de sentido que nos parezcan estas explicaciones, hay muchos aspectos que hacen suponer que ya los sacerdotes egipcios de la Época Baja habrían pensado en tomar estos derroteros. En el mito demótico del ojo solar leemos, enteramente en el estilo de Horápolo: «Si se quiere escribir la palabra 'miel', dibújese una imagen de Nut con una caña en la mano»[127], y: «Si se quiere escribir la palabra 'año', dibújese la imagen de un buitre, porque deja pasar los meses»[128]. Cuanto más se cargaba deliberadamente a los signos de tales significados simbolicos, mejor podían cumplir su función mnemotécnica respecto a la memoria cultural.

Probablemente los sacerdotes estaban convencidos de que sus signos eran copias de las palabras que Ptah concibió y pronunció en la creación, y que Thoth escribió. A este respecto hay que traer de nuevo a colación el pasaje, que ya citamos más arriba, de la *Carta de Abammon* de Yámblico sobre el platonismo latente en el *Monumento de teología menfita*. Yámblico interpreta el principio simbólico de la escritura egipcia como una imitación de la «demiurgia» divina: «Los egipcios imitan la naturaleza del universo y la demiurgia de los dioses cuando producen, a través de símbolos, imágenes de los conceptos místicos, invisibles y secretos, de la misma manera que la naturaleza expresa, de manera simbólica, los *logoi* invisibles en formas visibles y la demiurgia divina escribe la verdad de las ideas en imágenes visibles»[129]. No cabe caracterizar mejor el principio de la «significación inmediata», en el cual se funda la criptografía de las inscripciones que muestran los templos de la Época Baja.

Y hay un aspecto más que debemos considerar. El sistema de escritura de la Época Baja, inacabable en sus exigencias y alzado al nivel del virtuosismo, constituía sólo un dominio parcial de un arte que igualmente se desarrolló sólo en dicha época: el arte de la decoración de los templos. En algún tiempo entre los siglos VI y IV a.C., Egipto decidió codificar la totalidad del saber cúltico y cultural relevante y reproducir en los muros de los templos partes esenciales del

127 Ojo solar VII, 10, v. A. Loprieno, «Der demotische Mythos vom Sonnenauge», en *Mythen und Epen* III TUAT III 5, Gütersloh, 1995, 1054.
128 Ojo solar IX, 10, Loprieno, *op. cit.*, 1057.
129 Yámblico, *De Mysteriis*, VII 1.

mismo. Pero lo hizo según un sistema extraordinario desde el punto de vista artístico. El templo más antiguo decorado conforme a este principio fue construido ya bajo Darío I en el oasis de Kharga[130]. Este sistema de decoración de los templos constituía él mismo una parte importante del saber codificado. Entre los 42 libros «imprescindibles» en la biblioteca de un templo también había, según Clemente de Alejandría, libros que trataban del arte de decorar templos[131]. Las leyes de este arte sólo ahora han empezado a ser descifradas; los franceses han acuñado a este propósito la acertada expresión de «grammaire du temple»[132]. El sistema de escritura es sólo una parte de esta gramática, y esta gramática es a su vez sólo una parte del gigantesco edificio del saber, recogido en 42 libros, cuyo contenido lo constituye todo lo relativo al ritual y al orden del mundo que dicho ritual se encarga de conservar. Sin los ritos que traducen este saber en acciones, el sistema entero se queda en gris teoría, y el objetivo de esta traducción es nada menos que mantener el curso normal del mundo.

Sobre esta evidencia egipcia se levanta el mito griego de los jeroglíficos. Su malentendido no consiste en haber concebido el sistema jeroglífico como escritura secreta y no como la escritura normal de los egipcios. Los egipcios ya habían hecho de ella una escritura secreta, y así se la presentaron a los griegos. El malentendido radica en que los griegos no reconocieron el sentido estético de la criptografía como caligrafía. Y entonces se plantea la cuestión de si quizá esto era también un elemento de la autorrepresentación sacerdotal egipcia. Como es sabido, los griegos explicaban la invención y el uso de tan compleja escritura secreta mediante una diferenciación más propia de la sociología del saber. Esta diferenciación podría haber sido el verdadero motivo de que el sistema jeroglífico se hiciese más complejo. Pero no puede ser un hecho casual que esta arcanización sistemática de la escritura jeroglífica coincidiese con la conquista griega de Egipto y el dominio extran-

130 V. H. Sternberg el-hotabi, «Die Götterliste des Sanktuars im Hibis-Tempel von El-Chargeh. Überlegungen zur Tradierung und Kodifizierung religiösen und kulttopographischen Gedankenguts», en *Aspekte spätägyptischer Kultur* (Hom. a E. Winter, Aegyptiaca Treverensia 7, 1994), 239-254.

131 Clemente de Al., *strom.* VI 4, 35-37. Entre los «10 libros jeroglíficos» hay uno «Sobre la construcción de los templos».

132 E. Winter, «Weitere Bemerkungen zur 'grammaire du temple' in der griech.-röm. Zeit», en W. Helck (ed.), *Tempel und Kult*, ÄgAbh 46, 1987, 61-76.

jero de los Tolomeos. Lo que distingue a este dominio extranjero del dominio persa precedente y de las conquistas asirias anteriores a éste es una masiva inmigración griega. A consecuencia de ella se forma en Egipto una nueva capa superior, y la antigua elite se ve, junto con el resto de los «nativos», apartada de la política.[133] En esta situación siente una gran necesidad de distinción. Esta elite no se propone entonces hacer la escritura ilegible a las capas inferiores, pues para éstas lo es de todos modos, sino hacer del dominio de la escritura un virtuosismo, y de la instrucción en el saber fijado en la escritura una ciencia oculta. Sólo con tal incremento de la complejidad, y esto significa: de la importancia del saber adminsitrado por la elite sacerdotal, pudo ésta compensar la pérdida de poder político y mantener la distancia social respecto de las capas iletradas[134]. Esto no era un «engaño de sacerdotes», sino la respuesta, tan típica como legítima, a un desafío cultural y social como el que constituía la inmigración griega.

Por lo demás, distinción y estetización no forman ningún par de opuestos inconciliables, sino que, por el contrario, están estrechamente emparejados. Cada aristocracia responde a los desafíos que se le presentan aumentando las exigencias formales, con lo cual gana tanto en distinción como en «visibilidad». Una capa superior no puede contrastar eficazmente con las inferiores más que aumentando su visibilidad mediante la elegancia, el lujo, la delicadeza y el refinamiento en las formas[135]. La manera egipcia de aumentar la visibilidad consistió en una particular utilización de la escritura y del misterio. Cuanto más visible se hacía esta capa superior en su saber, mayor era el secreto en él oculto. «Colocan esfinges delante

133 Sobre las circunstancias sociales y culturales en la época tolemaica, *cfr.* J.H. Johnson (ed.), *Life in a Multicultureal Society. Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, Chicago, 1992. Sobre la cultura greco-egipcia, v. especialmente el magnífico libro de G. Fowden, *The Egyptian Hermes. An historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, 1986.

134 Al tiempo que la elite sacerdotal aumenta la complejidad de la escritura jeroglífica, mengua el conocimiento de los jeroglíficos en amplios círculos de la capa superior letrada. Esta pérdida se inicia mucho antes de lo que hasta ahora se suponía; *cfr.* al respecto H. Sternberg-el Otabi, «Der Untergang der Hieroglyphenschrift. Schriftverfall und Schrifttod im Ägypten der griechisch-römischen Zeit», en *CdE* 69, 1994, 218-248.

135 Sabine Neureiter ofrece una interpretación muy semejante, inspirada en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, del fenómeno del arcaísmo de Época Baja, el cual, sin embargo, no se produce precisamente en un período de dominio extranjero («Eine neue Interpretation des Archaismus», en *SAK* 21, 1994, 221-254).

de sus templos», escribe Plutarco, «para indicar que su teología encierra una sabiduría enigmática»[136]. Esta observación aclara la estética del misterio. La esfinge representaba para los griegos, como objeto fascinante, lo estético, como objeto apotropaico, lo distintivo, y como enigma, lo misterioso de la religión egipcia.

136 Plutarco, *De Iside et Osiride*, cap. 9 (354C), ed. de J.Gw. Griffiths, University of Wales Press, 1970, 130 s, 283 s. J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, París, 1976, 244 s.

4. UNO Y MUCHOS: EL COSMOTEÍSMO MONISTA

En agudo contraste con los caracteres de una cultura de enclaves, que determinan la apariencia de Egipto bajo las condiciones del dominio extranjero, se halla el resuelto universalismo de las divinidades egipcias Isis y Sarapis, que adoradas por los Tolomeos irradian desde Alejandría a todo el mundo mediterráneo. Respecto a estas divinidades sólo se pueden citar textos en griego y en latín. A pesar de lo cual no podemos pasarlos por alto en el contexto de nuestra historia del sentido, pues, con toda su universalidad, cuentan como divinidades egipcias. Quisiéramos acercarnos aquí a la Isis helenística de aquella admirable escena con que comienza el libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo.

Lucio, un joven que, por curiosear en la magia, se había convertido en un asno y había pasado por múltiples aventuras, hallándose dormido a orillas del Mediterráneo, es despertado por el resplandor de la luna ascendiendo sobre el mar. Los primeros 10 libros, en los que Apuleyo se ciñe a su griego original, cuentan historias desgraciadas en forma burlesca. Pero, en el libro XI, el tono cambia, y el texto se transforma de novela picaresca de aventuras en una narración profundamente religiosa de culto y misterio, que A.D. Nock calificó de «cumbre de aquella piedad originaria de las religiones mistéricas»[137]. En la atmósfera transformada del libro XI, en la que el héroe despierta, la

137 A.D. Nock, *Conversion. Teh Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, reimp. 1963, 138.

salida de la luna adquiere el carácter de una teofanía, pues el héroe dirige al astro las siguientes palabras (que aquí abrevio)[138]:

> Diosa celeste —seas la Ceres que a todo alimenta, la madre original de los frutos..., o la celeste Venus, que ... es adorada en el santuario marino de Pafos, o la hermana de Febo, que ... ahora es adorada en el templo magnífico de Éfeso, o la Proserpina triforme ... propiciada en variado culto ... sea cual sea el nombre, el rito, la figura con que haya que invocarte—, ayúdame a escapar de mi gran miseria...!

Lucio invoca un poder divino femenino, pero sin nombre, que cree ver encarnado en la luna y ante el cual le vienen a las mientes cuatro posibles candidatas a esa encarnación: Ceres-Démeter, Venus-Afrodita, Diana-Artemisa y Proserpina-Perséfone. Los nombres específicos, las advocaciones y los ritos son para él mucho menos importantes que el poder cósmico que se le revela en la luna. La diosa le responde en sueños presentándosele de una manera muy semejante. Ella hace su presentación recitando también un catálogo de nombres:

> Aquí estoy yo, Lucio, conmovida por tu oración, la madre de la naturaleza *(rerum naturae parens)*, la señora de todos los elementos, la primogénita del tiempo *(saeculorum progenies initialis)*, la mayor de las divinidades, reina de los muertos, primera de los celestes, que une a todos los dioses y diosas en un solo rostro *(deorum dearumque facies uniformis)*, que a una señal mía mando sobre la luminosa bóveda celeste, los vientos favorables del mar y la muy lamentada calma del mundo inferior, la única divinidad a la que bajo múltiples formas, ritos diversos y variados nombres la tierra entera adora,
> por eso los frigios me llaman... Pessinuntia..., los atenienses... me llaman Athena quecrópica, los chipriotas me llaman Venus pálfica, los cretenses Dictina, los sicilianos Proserpina ortígiuca; los eleusinos me llaman Démeter, otros Hera, y otros más Bellona y Hécate y Ramnusia. Pero los etíopes y los egipcios, que poseen la enseñanza original, me honran con prácticas propias y me llaman con mi verdadero nombre, reina Isis.

138 J.Gw. Griffiths, *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, EPRO 39, Leiden, 1975, 70s, 114ss.

La diosa vincula también nombres y grupos étnicos. Los nombres son importantes, pero sólo son los que utilizan grupos específicos que adoran a la diosa de una forma determinada y con ritos propios. Pero sobre estos numerosos nombres étnicos, ella tiene un «nombre verdadero» que sólo usan los pueblos de tradición más antigua y auténtica: los egipcios y los etíopes. La mención de los etíopes en este contexto se explica porque Philae, el principal lugar de culto de Isis en el Egipto tardío, se considera ya perteneciente a Nubia.

Hay algunos textos más de Egipto sobre Isis que alaban a la diosa con los nombres que usan los distintos pueblos. El más temprano es uno de los cuatro himnos que Isidoro de Narmuthis reprodujo en pilares del templo de Termuthis en Medinet Madi (siglo I a.C.)[139]

> Todos los mortales que viven en la tierra ilimitada.
> tracios, griegos y bárbaros,
> pronuncian tu hermoso nombre, un nombre por todos honrado,
> (pero) cada uno habla su propia lengua en su propio país.
> Los sirios te llaman: Astarté, Artemis, Nanaia,
> las tribus licias te llaman Leto, la señora,
> los tracios te llaman madre de los dioses,
> y los griegos «Hera del gran trono», Afrodita,
> Hestia, la bondadosa. Rea y Démeter.
> Pero los egipcios te llaman Thiouis[140] (porque saben)
> que tú, que eres Una, eres a la vez todas las que los pueblos de los hombres invocan[141].

Otro texto de este tipo se encuentra en un papiro de Oxirrinco. Contiene un largo himno a Isis que comienza con un lista muy

139 En estos antiguos lugares del culto egipcio a la diosa de las cosechas Renenutet, o (Th)ermuthis, erigió Tolomeo II Soter un templo a Isis-Thermuthis.

140 Thiouis = eg. *w't*, copto TIOYI, «la única», v. A. Vogliano, *Primo Rapporto degli scavi condotti dalla Missione archeologica d'Egitto della R. universita di Milano nella zona di Madinet Madi*, Milán, 1936, 27-51, esp. p. 34.

141 Vera F. Vanderlip, *The Four Greek Hymnus of Isidorus and the Cult of Isis*, American Studies in Papyrology XII, Toronto, 1972, 18 s.; E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, París, 1969, n.° 175, 632 ss.; M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis-Serapis-Religion*, Subsidia Epigrapha XII, 1985, 76-82; F. Dunand, «Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique», en F. Dunand y P. Levâque (eds.), *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Colloque de Strasbourg, Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés, París, 1973, 79-93. Sobre Isidoro *cfr.* Drijvers, *Vox Theologica* 32, 1962, 139-150.

extensa, pero desgraciadamente muy deteriorada, de nombres y lugares[142]. En él leemos, por ejemplo:

> [...] en Afroditópolis la Única [...], en casa de Hefesto (= Menfis) [...]kmuenis, que tú en [...]ophis eres llamada «Bubastis». [...], en Letópolis, Magna, la Única, [...], en Afroditópolis, en el nomo prosópico, Guía de las naves, Afrodita multiforme. En el delta, Amparadora; en Nithina, en el nomo ginecopolitano, Afrodita; en Paphremis, Isis, Reina, Hestia, Señora de todos los países, [...] en el nomo saíta, Athena victoriosa [...]; en Sais, Hera, Reina, Esbelta; en Iseum, Isis; en Sebennytos, Entendimiento, Soberana, Hera, Santa; en Hermópolis, Afrodita, Reina, Santa; [...] en Apis, Sophioa; en Leuke Akte, Afrodita, Moukis, Eseremphis; en Kynópolis, en el Busirites, Praxidiké; en Busiris, la Buena Suerte *(Tykhe agathe)*; en Tanis, la de graciosa figura, Hera, etcétera.

Tras una larga lista de tales topónimos egipcios y nombres de Isis, el texto prosigue con nombres de lugares y países del entorno de Egipto, como Arabia, donde se la llama Gran Diosa, como en Licia, «Leto», en Myra «Sabia, Libertad», en Creta, «Dictinnis», en Calcedonia, «Themis», en Roma, «Guerrera», en las Cícladas, «Triple», en Patmos, «Joven [...]., en Pafos, «Bienvenida, Divina, Complaciente», en Kíos, «Paseante», en Salamina «Observadora», en Chipre, «Generosa», entre los indios, «Maya», en Sidón «Astarté». La lista se cierra con una fórmula sorprendente: la hermosa vida de todos los dioses (θεῶν ἁπάντων τὸ καλὸν ζῶον).

La alabanza con los nombres que utilizan otros pueblos es un procedimiento himnico que no se limita a Isis. En el papiro Leiden I 384 se invoca de forma parecida al dios Iao-Sabaoth-Abrasax en una ceremonia de consagración:

> Te invoco una vez más
> como los egipcios: Phno eai Iabok,
> como los judíos: Adonaie Sabaoth,
> como los griegos: rey que reina sobre todas las cosas,
> como los sumos sacerdotes egipcios: oculto, invisible, el que todo

142 B.P. Grenfell y A.S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri* XI, Londres, 1915, 196-202, n.º 1380, *cfr.* van Groningen, *De papyro Oxyrhynchita 1380*, Groningen, 1921; A.D. Nock, *Conversion*, 150 ss.

lo ve,
como los partos: OYERTO (Grande sobre la tierra), señor de todas las cosas[143].

Hay una invocación mágica que comienza así:

Te invoco a ti, que abarcas el universo,
en cada lengua y cada dialecto[144].

Hay tantos nombres del dios como lenguas diferentes.

La alabanza de una divinidad con el nombre y en las lenguas de los distintos pueblos es un tópico que insinúa que todos los dioses en el fondo no son sino nombres de un único dios. El monoteísmo en el sentido judío, cristiano e islámico niega a los demás dioses. Aquí, por el contrario, tenemos un concepto del dios Uno que incluye a los múltiples dioses declarándolos meros nombres, variantes o aspectos locales de una única divinidad. El concepto judío, cristiano e islámico del Dios Uno es exclusivo: niega a los demás dioses. El concepto de unidad que encontramos en Egipto y en la religión de Isis es inclusivo: comprende a los demás dioses.

Este Ser es invocado como Hypsistos, «Supremo»[145], o también con la muy extendida fórmula del Heis Theos[146]. La idea de que el dios superior de una religión determinada, de un panteón concreto, incluye en sí a todos los demás dioses, es más antigua, y en el antiguo Egipto puede ya documentarse en el período ramésida, (siglos XIII y XII a.C.). Pero ahora estamos ante la idea verdaderamente internacional de un dios que comprende en sí al ser supremo de las diferentes religiones. La forma típica de expresarse esta idea de la divinidad

143 *Cfr.* R. Merkelbach y M. Totti, *Abrasax, Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts Bd. 1: Gebete*, Abhandlungen der rhein.-westf. Akad. d. Wiss., Sonderreihe Papyrologica Coloniensia vol. XVIII, 1, Opladen, 1960, 166 s. Para más paralelismos, *cfr.* E. Peterson, *Heîs Theós. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments NF 24), Gotinga, 1926, p. 254.

144 Papyri Graeca Magicae, ed. Preisendanz II, 109,119.

145 Sonre *Hypsistos cfr.* M. Nilsson, *Harvard Theological Review* 56, 1963, 101-120. sobre *Hypsistos* como denominación del Dios de los judíos y traducción del hebraico El Elyon, *cfr.* E. Bickermann, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass., 1988, 263 s.; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 3.ª ed., Tubinga, 1988, 545 s.; C. Golpe, art. «Hypsistos», en *Der Kleine Pauly*, vol. 2, Múnich, 1979, 1292 s.

146 E. Peterson, *Heis Theos*. O. Weinrich, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*, Tubinga, 1928.

son los oráculos que proclaman la identidad de los diferentes dioses supremos en un único dios superior. El más antiguo de este tipo lo encontramos en la *Crónica demótica*:

> Apis, Apis, Apis
> es decir: Ptah, Phre, Harsiesis,
> que son los señores de los reinados.

Estas triples o cuádruples repeticiones son típicas de la idea helenística de un ser supremo:

> El Uno es Zeus, es Hades, es Helios, es Dionisos.
> Un dios en todos los dioses[147].

> El Uno Zeus, el Uno Hades, el Uno Helios, es Sarapis[148].

En este oráculo, Sarapis es elevado al rango de dios unversal y único, que todo lo comprende. También Iao, el dios de los judíos, es proclamado en uno de estos oráculos dios universal: como Eón, el mundo como temporalidad, en hebreo Olam, él es Hades en invierno, Zeus en primavera, Helios en verano y «Abros Iao» en otoño[149]. En una de las sentencias recogidas como «oráculos sibilinos» incluso se interpreta la célebre autorreferencia de Yahvé, «Yo soy el que soy» (Éx., 3,14), en este sentido del dios universal: «Yo soy el que es (εἰμὶ δ'ἐγώ γε ὁ ὤν), que entre esto en tu espíritu: yo me puse el cielo como capa, me vestí con el océano, la tierra es el suelo de mis pies, el aire es mi cuerpo y las estrellas giran a mi alrededor»[150].

Ésta es la inversión exacta de la idea central del monoteísmo hebreo. «El aire es mi cuerpo, cielo y océano son mi vestido»: así habla el dios cósmico, «le dieu cosmique», como acertadamente lo llamó André-Jean Festugière[151]. Él no dice: «Yo soy el que soy», sino: «Yo soy Todo». El que dice «Yo soy el que soy» es un dios

147 Ps. Just. cohort. ad Gent. 15 = Orph.fr. 239. Macrobio, Sat. I, 18.17, cita el primer verso.

148 M. Nilsson, *Grundriß der Griechischen Religionsgeschichte*, 1.ª ed., Múnich, 1974, 573 s.

149 Macrobio, *Sat.* I, 18, 20; *cfr.* Peterson, 243 s.; Hengel, *loc. cit.*, 476 s. *Cfr.* también la inscripción *Heîs Zeùs Sérapis Iaó* (CIL II Supl. 5665), Dunand, 1975, 170.

150 R. Merkelbach y M. Totti, *Abrasax, Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts Bd. 2, Gebete*, Abh. der rhein.-westf. Akad. d. Wiss., Sonderreihe Papyrologica Coloniensia, Opladen, 1991, 131.

151 A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* II: *Le dieu cosmique*, París, 1949.

completamente distinto, un dios que no señala nada fuera de él, dejando sin base a todas las identificaciones cósmicas. Esta frase es la negación y el rechazo de esa referencia al cosmos[152]. Pero junto con la referencia cósmica pierde también su base la traducibilidad intercultural. Yahvé es, con toda su trascendencia, a la vez un dios decididamente nacional. Es exactamente lo contrario del dios cósmico, que la antigüedad tardía griega y romana adoraba como el dios único que está por encima de los dioses nacionales.

En la tradición occidental ha prendido una fórmula breve y enérgica para ceñir el concepto de este dios único que se encarna en el universo. Esta fórmula, que fue acuñada en el Egipto tardío, reza: *Hen to pan* o *to Hen kai to pan* —existen muchas variantes—, y puede traducirse como «lo Uno-Todo». La patria de esta idea de la Unidad-Totalidad parece que fue Egipto. La mencionada fórmula está presente en diversas tradiciones egipcias. Especialmente frecuénte es su presencia en el *Corpus Hermeticum*[153]. Además juega un importante papel en la tradición alquimista, cuyos orígenes alcanzan igualmente a Egipto[154]. Una obra de la literatura mágica greco-egipcia se titula *En kai to pan*[155].

152 Sobre Ex., 3, 14, *cfr.* entre otros O. Grether, *Name und Wort Gottes im A.T.*, Gießen, 1934,3 ss.; W.v. Soden, *Bibel und Alter Orient*, Berlín, 1958, 78-88; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlín, 1969, 63 ss.; J.C. de Moor, *The Rise of Yahwism*, Leuven, 1990, 175; 237 ss.

153 *Hen kai/to pan* como divisa hermenéutica: Festugière, C.H. II, 234 ss, n.8; *cfr.* mi libro *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*, Heidelberg, 1975, 31, n.94; *id.*, «Primat und Transzendez. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines 'Höchsten Wesens'», en W. Westendorf (ed.), *Aspekte der spätägyptischen Religion*, Wiesbaden, 1979, 38.

154 Como divisa alquimista: Alchim. grecs I 84, 13. *Cfr.* al respecto J. Lindsay, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, Londres, 1970.

155 Citado en PGM XIII 980 como tomo V de las «Ptolemaika».

5. EL CRONOTOPO EGIPCIO

Hacia el año 320, un intelectual griego llamado Hecateo viaja a Alejandría, capital del reino tolemaico, para ponerse a disposición del recién fundado Estado diadoco de Egipto en calidad de historiador y proporcionar a Tolomeo I un pasado histórico que pudiera servir de base a su proyecto de un reino faraónico helenístico-egipcio. Su obra en cuatro tomos estaba pensada a la vez como guía de buen gobierno, la cual debía proporcionar a Tolomeo I el modelo de una monarquía ilustrada. En consonancia con el horizonte ecuménico del helenismo, Hecateo se esfuerza por suprimir las fronteras culturales que se habían creado en el este como reacción contra los imperios asirio y persa. Todas las culturas aparecen emparentadas, y Egipto es el origen de todas ellas. De Egipto partieron conquistadores y colonizadores hacia todas las regiones del mundo. Incluso Grecia debe su origen a emigrantes procedentes de Egipto.

Tolomeo I encontró esta construcción de la historia tan de su agrado como los lectores afroamericanos la de Martin Bernal, que ha querido reivindicarla como el «modelo antiguo» de la cultura europea[15]. [6] Y dio a Egipto, su territorio, una ventaja cultural sobre todos los demás del mundo helenístico, legitimándola como una suerte de regreso al origen. Pero Hecateo hizo también, y sobre

156 Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical civilization*, tomo 1: *The Fabrication of ancient Greece, 1785-1985*; tomo 2: *The Archeological and documentary Evidence* (New Brunswick: Rutgers UP, 1987-1991) [ed. cast.: *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Editorial Crítica, 1993].

todo, una contribución inestimable a la construcción de la continuidad y a la evitación de una ruptura cultural. Los Tolomeos se consideraban herederos y continuadores de esta primera y más antigua cultura. Por eso debía ésta serles transparente y comprensible hasta en sus últimos estratos temporales. Ellos debían conocer aquello que estaban llamados a continuar. El proyecto del helenismo no consistió en helenizar el mundo oriental, sino en encontrar formas de expresión en las que las tradiciones indígenas resultaran transparentes y traducibles. El helenismo proporcionó a las culturas locales una lengua común en la que podían articularse mucho más diferenciada y flexiblemente que en las suyas propias[157]. «El griego era la lengua de la comunicación y de la transmisión. Él servía, dicho en otras palabras, de vehículo»[158]. El helenismo, más que cubrir a los distintos pueblos y culturas, a las diversas religiones y tradiciones del mundo de entonces, con un uniforme barniz cultural griego, les proporcionó «un medio flexible para las formas de expresión culturales y religiosas». La cultura de la antigüedad tardía es tan deudora por lo menos de las culturas orientales como de la herencia griega, y las formas de expresión lingüísticas, intelectuales, mitológicas y plásticas de la cultura griega no se presentaron propiamente como una alternativa, o una antítesis, a las tradiciones locales, sino que más bien prestaron a éstas una nueva voz.

Los egipcios percibieron en seguida esta oportunidad. Ya una generación después de Hecateo, escribe el sacerdote egipcio Manetón conforme al modelo de Hecateo una historia de Egipto que se sirve tanto de todas las fuentes egipciás disponibles como del nuevo medio que era la historiografía griega. De ese modo, el discurso griego sobre Egipto adquiría una nueva cualidad. Ya no articulaba, como en Hecateo de Abdera y en Heródoto, la mirada desde fuera con la curiosidad del extranjero, sino que había llegado a ser un medio de autopresentación egipcia hacia afuera. La historia de Manetón hacía transparente a los griegos el cronotopo egipcio en sus estratos dinásticos y su continuidad al hacer de la lista de los reyes la espina dorsal de su exposición. Egipto, que para los griegos fue siempre la cultura de más larga memoria, era ahora medible y abarcable en su dimensión temporal.

157 G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, 1990.
158 Bowersock, *Hellenism*, 5.

Sin el helenismo nunca se habría llegado a ese encuentro entre Europa y Egipto en el medio de una tercera forma de expresión común a ambas culturas. Por eso, también para los egipcios fue el helenismo una nueva fase cultural de importancia capital. En el medio de la historiografía, la filosofía, la teología y la magia pudo Egipto aportar a la antigüedad helenística tanta sustancia cultural por lo menos como la que recibió de fuera. Pero en la antigüedad tardía, Egipto entró a la vez en la memoria de Europa.

Quisiéramos, para terminar, hacer un repaso de las diferentes formaciones de sentido que, en correspondencia con las capas temporales del cronotopo egipcio, hemos expuesto en las seis partes de este libro, pero usando el concepto de justicia conectiva como único hilo rojo y dejando fuera todas las demás formaciones semánticas que también nos parecieron importantes. En esto podemos partir de Hecateo de Abdera y comprobar así que también a él le fue accesible incluso la semántica cultural de una época entonces antigua de más de dos mil años. Pues la semántica de la construcción en piedra, que él explica en su célebre pasaje sobre los «albergues» y las «casas eternas», constituye la formación de sentido más antigua y duradera a la vez de Egipto, a más de la formación de sentido característica del Reino Antiguo. Sus observaciones merecen que volvamos a citarlas aquí:

> Los naturales dan al tiempo que dura la vida un valor muy escaso. En cambio, dan la mayor importancia al tiempo después de la muerte, durante el cual se conserva en la memoria el recuerdo de la virtud. A las casas de los vivos las llaman «albergues» *(katalyseis)* porque en ellas vivimos por breve tiempo. A las tumbas de los muertos las llaman «casas eternas» *(aidioi oikoi)* porque el tiempo que pasamos en el Hades es infinito. Por eso dedican escasa atención a aspectos de sus casas, mientras que, para las tumbas, ningún gasto es excesivo[159].

No cabe caracterizar más acertadamente la relación entre la construcción del tiempo cultural y la semántica de la construcción en piedra. El discurso monumentalista no invierte sólo en piedra, sino también en memoria. La tumba de piedra es ventajosa sólo para

159 Hecateo de Abdera, en Diodoro, *Bibl. Hist.* I, 51. La verdad es que Hecateo no era principalmente un viajero. En 320 a.C. llegó a Alejandría para establecerse allí por 15 años.

aquel cuyas virtudes le han hecho merecedor de un puesto duradero en la memoria de la posteridad.

Sin embargo, la palabra clave «virtud» pertenece ya a la formación de sentido del Primer Período Intermedio y del Reino Medio. La propagación de la religión de Osiris y la idea del juicio de los muertos favorecen el viraje ético del discurso monumentalista. Ahora el acento se coloca en las inversiones inmateriales en el más allá.

Propio del Reino Medio es también lo que cabría llamar la politización de la justicia conectiva: la ideología del lealismo, con su retórica de la crisis, la decisión y el giro salvador. Al adquirir dimensión ética y política, la idea de la justicia conectiva es desarrollada por primera vez de modo discursivo. Lo que en el Reino Antiguo era una «mentalidad», en el sentido de un conjunto de actitudes fundamentales que dirigían la acción y el comportamiento, es ahora ideología conscientemente reflejada. En el contexto de este volverse la cultura reflexiva se desarrolla la «literatura» como el medio más importante de esa autoiluminación cultural. Esta literatura se compone de textos que no sólo han de formular las normas y los valores básicos, sino también practicarlos exponiendo el acervo, aprendido de memoria, de la elite funcionarial.

En el Reino Nuevo se produce la teologización de la justicia conectiva, que ahora es equiparada con la voluntad divina. En el seno de la «piedad personal», la imagen del hombre sufre un cambio, y el ideal del hombre guiado por el corazón es sustituido por el ideal del corazón guiado por el dios. Ajenatón intentó detener este desarrollo introduciendo un cosmoteísmo ilustrado. La voluntad divina era identificada con las energías cósmicas «luz» y «movimiento», mediante las cuales el mundo nace cada día del sol. El destino y la historia no tenían cabida en esta visión del mundo.

Con el fracaso de la religión de Amarna vuelve a irrumpir, ahora con máxima energía, la teología de la voluntad, a la que la religión de Amarna se había opuesto. La teología de la voluntad culmina y desaparece en la dinastía XXI junto con su experimento de una teocracia radical. Agotado este paradigma semántico, la cultura egipcia vuelve la vista a su pasado.

El «Renacimiento» etíope-saíta vive de la cita y se remite a todos los estratos del pasado. Ahora es cuando el «cronotopo Egipto», típico de Época Baja y transparente a sí mismo hasta las últimas profundidades de su pasado, aparece como la cultura de más larga memoria.

Bajo las condiciones creadas por los dominios persa y griego brotan formaciones de sentido que reaccionan contra experiencias de infortunio y enajenamiento del propio mundo: «deuteronomismo», mesianismo y visión apocalíptica. No es sorprendente que ahora Egipto y el Israel del II templo se aproximen semánticamente, pues ambas culturas viven bajo las mismas condiciones.

Ahora sobre todo se acentúa la diferencia con los otros. Pero este paralelismo estructural entre Egipto e Israel encierra una contraposición en el contenido. Lo que para una religión es sacrílego, es para la otra santo. Aniconismo e idolatría, así como acosmismo y cosmoteísmo, se desarrollan en clara contradistinción mutua.

Vista desde dentro, la «idolatría» se muestra como el intento de trasladar la «solidaridad vertical» del nivel regio al nivel celeste. El culto de las imágenes define un eje que permite a lo divino descender a la tierra y habitar en ella. La idolatría no es otra cosa que la forma cultual del cosmoteísmo. En este orden, el concepto de la Ma'at halla una nueva y más favorable coyuntura. La ofrenda a Ma'at se destaca como el rito más importante. La «justicia conectiva» se transforma así en «piedad conectiva», es decir, en la idea de que es posible mantener el mundo unido mediante la contemplación y la acción cúltica.

La teoría de esta praxis la formulan textos en lengua griega, de los que algunos han entrado en el *Corpus Hermeticum*. Aquí los egipcios se servían no sólo de la lengua griega, sino también de la filosofía (neo)platónica, como de un medio. En el medio del neoplatonismo, la teología egipcia se dejaba traducir de la manera más idónea. Su traducción fracasó, en cambio, en el medio del cristianismo.

La cultura egipcia encontró su muerte como mundo de sentido en las religiones de salvación. Hasta el final permaneció cimentada —y muy especialmente en sus versiones griegas, como el hermetismo, el neoplatonismo y la alquimia— en los principios del enraizamiento del hombre en el mundo, la cooperación de éste en el proyecto divino de mantenimiento del curso del mundo y la reconciliación permanente en el sentido de la producción de coherencia y continuidad. El anhelo de redención de este mundo, lejos de ajustarse a una colaboración piadosa, le era enteramente ajeno.

El rápido éxito de las religiones de redención —cristianismo y gnosis— en Egipto sólo tiene una explicación sociológica. El enraizamiento en el mundo y el «bienestar en la cultura» eran y son forma-

ciones de sentido de las capas superiores. No queremos disimular que en todo este libro no hemos tratado de otra cosa que de los mundos semánticos de las capas superiores de Egipto. No hemos considerado las ideas y representaciones del pueblo llano. Las cuales no se nos muestran en las huellas, mensajes y recuerdos de Egipto. Si acaso podría interpretarse en ciertas circunstancias la «piedad personal» como un movimiento desde abajo, si bien la idea de una «religión de los pobres» (Gunn) tendría aquí un sitio equivocado. El cristianismo y la gnosis, en cambio, ofrecían un sentido completamente nuevo, el cual hubo de producir una intensa fascinación precisamente sobre aquellas capas que se sentían, más que nunca antes, excluidas de la cultura elitaria sacerdotal del Egipto helenístico.

FINAL

Egipto como huella, mensaje y recuerdo

Con la desaparición del conocimiento de la escritura a fines del siglo IV d. C. enmudece la cultura faraónica de Egipto en su aspecto de mensaje. Hasta el desciframiento de la escritura jeroglífica por Champollion (1822) no comenzará Egipto a ser de nuevo visible en sus «mensajes». Muchas huellas y recuerdos dejó Egipto, pero tan inabarcables e impresionantes, que no puede hablarse de Egipto como se habla de una cultura desaparecida que las palas de los arqueólogos sacaron a la luz. Egipto nunca cayó en olvido, pues siempre ha estado de alguna manera presente en la conciencia cultural de las épocas posteriores, ciertamente menos en la del mundo árabe[1], pero en todo caso en la del mundo occidental.

Hasta ahora no se ha considerado debidamente el significado de la imagen-recuerdo que de Egipto guarda la memoria cultural de Occidente. El estudio general de Siegfried Morenz sobre el «encuentro de

1 *Cfr.*, sin embargo, A. Fodor, «The Origins of the Arabic Legends of the Pyramids», en *AOH* 23, 1970, 335-363; D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, 1993. De acuerdo con estas leyendas, un rey llamado Surid levantó las pirámides para tener seguros dentro de ellas los libros de la sabiduría después de que algunos sacerdotes le vaticinaran el fin de Egipto entre inundaciones e incendios. Esto hace recordar la historia que cuenta Manetón del rey Amenofis , que busca para las imágenes de los dioses y los animales sagrados un lugar a salvo de los leprosos y los enemigos que le predijeron, y también el apocalipsis de Asclepio, que pinta el ocaso de la religión egipcia. Pero aquella historia recuerda sobre todo la transformación de los templos y sus bibliotecas en casas del tesoro de la memoria cultural; *cfr.* al respecto mi libro *Das kulturelle Gedächtnis*, cap. 4.

Europa con Egipto» es admirable por la erudición y la abundancia de material que exhibe, pero en su fijación al ideal, tomado de Herder, de la «visión a escala» deja totalmente fuera de consideración el aspecto del recuerdo[2]. La memoria cultural no «encuentra» el pasado, sino que lo lleva en sí. Ella se vuelve hacia el pasado no sólo preguntando e investigando, pues el pasado también la visita a ella.

En ningún otro caso resulta esto tan evidente como en el de la historia de la llamada «recepción» de Egipto. La presencia de Egipto en la memoria cultural de Occidente ha tenido y conservado siempre, más allá de la tradición y la recepción, una cualidad mítica que quizá demasiado irónicamente solemos despachar con el término «egiptomanía». Naturalmente, también ha habido «encuentros» con Egipto, igual que los ha habido con otros países, como, por ejemplo, China o México. Tiene perfecto sentido escribir la historia de tales encuentros y enjuiciarlos conforme al criterio de la «visión a escala». Pero en Egipto el caso es otro en la medida en que estas formas de encuentro juegan un papel muy pequeño en comparación con el significado de las imágenes del recuerdo en las que Egipto fue determinante de la visión que Europa ha tenido de sí misma. Este papel sólo puede compararse a los de Israel y Grecia. Egipto es una parte de aquel pasado que Occidente reconoce como propio.

Es curioso que este papel no se haya visto hasta ahora. El caso de Egipto es completamente distinto del de otras culturas orientales y exóticas. Edward Said no aprecia esta posición especial de Egipto cuando reduce el interés de Europa por Egipto a lo que él llama el paradigma del orientalismo[3]. El orientalismo es, según Edward Said, el interés, determinado por fines colonialistas, en otra cultura, la cual es estudiada para poder explotarla más eficazmente y con mejor conciencia. La expedición napoleónica a Egipto, que combinaba los fines científicos con los militares y económicos, es para él la escena original del orientalismo. Ello hace resaltar, como en Morenz, un aspecto del fenómeno que más bien es atípico. Naturalmente, la egiptología también tiene el aspecto «orientalista» resaltado por Said. Y sin duda era lícito subrayarlo. Es de todo punto indiscutible que la egiptología moderna ha adoptado en ocasiones respecto a las

2 Siegfried Morenz, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Jlasse 113 H. 5, Berlín, 1968; nueva ed. ampliada, Zúrich y Múnich, 1969.

3 Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, 1978 [ed. cast: *Orientalismo*, Ed. Debate, 2002].

fuentes por ella investigadas un tono paternalista o irónico que no le favorece. Pero yo no hablo de la egiptología moderna. Respecto a lo que llamo «memoria cultural», ella es antes un órgano de olvido que de recuerdo. En las relaciones con las fuentes por ella estudiadas, apenas vive algo más de lo que la tradición occidental había fijado hasta Hegel como imagen-recuerdo de Egipto.

La identidad europea descansa, como se sabe, y como Vassilis Lambropoulos ha vuelto a poner de relive recientemente, sobre dos cimientos tensamente antitéticos: Atenas y Jerusalén, la Hélade e Israel, el helenismo y el hebraísmo[4]. Pero ambos no agotan el espectro, pues Grecia e Israel tuvieron relación con Egipto, y una relación tan señalada, que sus respectivas imágenes de Egipto, opuestas entre sí, deben ser incluidas entre las formaciones de sentido de la conciencia histórica occidental, y contar en la referencia de ésta al pasado. Esta historia de la recepción de Egipto no se ha escrito hasta ahora, y en este capítulo final no puede ser siquiera esbozada.

Pero Egipto no ha estado presente sólo como recuerdo, sino también como huella. Las huellas llenaban el país en forma de monumentos grandiosos, desde las pirámides de Giza y de Saqqara hasta los templos de la época grecorromana. Estas huellas eran, sin embargo, mudas para los viajeros que las admiraban, y no les ofrecían ningún acceso a las formaciones de sentido en cuyo seno habían brotado. Se presentaban más como enigmas que como mensajes. Pero el acceso a las formaciones de sentido existentes tras los monumentos en modo alguno había quedado definitivamente cegado por haberse los textos jeroglíficos vuelto ilegibles. Tal es la idea de la moderna egiptología, que cree haber redescubierto la cultura del antiguo Egipto con el desciframiento de la escritura jeroglífica, olvidando por completo que el antiguo Egipto había estado durante siglos en el centro del interés occidental y que ella misma fue fruto de este interés. Y este interés en modo alguno lo suscitó el misterio de las huellas mudas, sino los abundantes textos bíblicos y antiguos que describían a Egipto como una cultura viva y que a su vez habían permanecido vivos en la tradición occidental. La cual se subdivide en cuatro tradiciones principales.

La tradición bíblica traza una imagen ambivalente, cuando no negativa, de Egipto. Egipto aparece aquí, en el orden político,

4 Vassilis Lambropoulos, *The Rise of Eurocentrism. Anatomy of Interpretation*, Princeton, 1993.

como Estado despótico y de servidumbre, y en el orden religioso, como el país de la idolatría, la magia, el culto de los muertos y la superstición.

La tradición griega y romana adopta respecto a Egipto una actitud predominantemente positiva, cuando no de admiración. Egipto aparece en los órdenes político y económico como el país de las leyes sabias, de los monarcas prudentes y respetuosos de la ley y de una fertilidad casi prodigiosa, que desde bien temprano permitió a la población dedicarse a las ciencias y las artes, pero especialmente al conocimiento y la adoración de los dioses. Por eso aparece Egipto, en el orden religioso y filosófico, como un país especialmente piadoso y culto. De ahí que esta tradición considerase a los egipcios como los primeros en explicar la esencia de los dioses y establecer los cultos, enseñando todo esto a otros pueblos.

La tradición patrística toma una posición intermedia entre la bíblica y la de la antigüedad griega y romana. Ello es particularmente evidente en Clemente de Alejandría, Orígenes y Eusebio de Cesarea. Sobre todo en Clemente, quien contribuyó muy notablemente a propagar una imagen equilibrada de Egipto y fue un mediador entre la posición bíblica y la de la antigüedad griega y romana, crasamente divergentes.

Las tradiciones neoplatónica, hermética, gnóstica y alquímica estuvieron, al menos en parte, representadas por sacerdotes egipcios, aunque se sirvieran de la lengua griega, y por eso tenían también el carácter de mensajes, es decir, de testimonios, y no descripciones de la cultura egipcia.

Estas cuatro tradiciones recibieron en el Renacimiento un enorme impulso, del que se derivó una intensa ocupación con Egipto. Este auge lo experimentaron de modo especial las distintas tradiciones del último grupo. Los descubrimientos recientes de ciertos manuscritos fueron celebrados como redescubrimientos de la sabiduría egipcia. Entre estos manuscritos figuraba el libro de Horápolo, hallado en 1419 en la isla de Andros[5], y los escritos del *Corpus Hermeticum*, llevados a Italia en 1460 por un agente de Cosme de Médicis y traducidos en 1643 por Marsilio Ficino, que hubo de

5 *Hieroglyphika* de Horápolo Niliaco, escritas por éste en lengua egipcia y traducidas al griego por Philipp; publicada por vez primera en 1505 en traducción latina (Venecia), conoció numerosas ediciones posteriores.

paralizar su proyecto de traducción de Platón[6]. En Horápolo se creyó haber encontrado la clave para descifrar los jeroglíficos egipcios. Su libro fue, junto con el simultáneamente descubierto de Amiano Marcelino y sus traducciones de los obeliscos, el punto de partida de un discurso en torno a los jeroglíficos que puede considerarse como el primer estudio sistemático, científico y artístico del antiguo Egipto, y, por ende, como una forma primitiva de egiptología. Cimas de aquel discurso fueron la novela *Hypnerotomachia Poliphili* (1499), de Francesco Colonna[7], las *Hieroglyphica* de Piero Valeriano (1556), las tres influyentes publicaciones de Athanasius Kircher, *Obeliscus Pamphilius* (Roma, 1650), *Oedipus Aegyptiacus* (Roma, 1652-1654, 3 tomos) y *Sphinx mystagoga* (Amsterdam, 1676), y el excurso sobre los jeroglíficos, de varios centenares de páginas y publicado aparte (también en traducción francesa), de la obra en nueve tomos del obispo William Warburton *The Divine Legation of Moses* (Londres, 1738-1741), que desde una posición contraria a la de Kircher anticipa muchos conocimientos de la egiptología posterior[8]. El discurso de la tradición occidental en torno a los jeroglíficos ha sido tema de numerosos estudios y exposiciones y puede considerarse especialmente bien investigado[9].

Los jeroglíficos eran entendidos como signos naturales o *real characters* (Francis Bacon) que no se referían a los sonidos del lenguaje, sino a cosas y conceptos. Con ellos se creyó estar en la pista de la utopía de una escritura «natural» u «originaria», que traduce un

6 Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres y Chicago, 1964, 12.

7 Francesco Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili* (1499), nueva edición de Giovanni Pozzi y Lucia A. Ciapponi, Padua, 1980.

8 *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens, où l'on voit l'origine et le progrès du langage et de l'écriture, l'antiquité des sciences en Égypte et l'origine du culte des animaux*. Traduit de l'anglais de M. Warburton [par Léonard des Malpeines]. Avec des observations sur 'lantiquité des hiéroglyphes scientifiques et des remarques sur la chronologie et sur la première écriture des Chinois. París, 1744, 2 vols. Nueva edición de Patrick Tort, collection Palimpeste, París, 1978. Nueva edición alemana de Peter Krumme: William Warburton, *Versuch über die Hieroglyphen der Ägypter*, con una aportación de Jacques Derrida, Frankfurt/Berlín (Ullstein), 1980.

9 E. Iversen, *The myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhague, 1961; L. Dieckmann, *Hieroglyphics. The History of a Literary Symbol*, St. Louis, 1970; Karl Giehlow, *die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance, besonders der Ehrenpforte Kaisers Maximilian I*, Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen XXXII, 1915, Heft 1; L. Volkmann, *Bilderschriften der Renaissance. Hieroglyphik und emblematik in ihren Beziehungen und Fortwirkungen*, Leipzig, 1923; A. Henkel y A. Schöne, *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1967.

orden escrito en la naturaleza misma a un sistema de signos humano, en perfecta analogía con las ideas de la misma época acerca del lenguaje original de Adán, que daba con los nombres correctos para cada cosa, y cuyas palabras traducían directamente una forma de lenguaje existente en la propia naturaleza a un medio de comunicación humana[10]. Del mismo modo que se reconocía en el hebreo la lengua original de Adán, se veía en los jeroglíficos una escritura original que reproducía directamente las cosas y los conceptos sin la mediación de ninguna lengua determinada. Inmediatez es aquí la palabra clave. Para citar la definición que de los jeroglíficos daba Ralph Cudworth: «Los jeroglíficos egipcios eran figuras que no correspondían a sonidos o palabras, sino que reproducían directamente las cosas y los conceptos de la mente»[11]. Los jeroglíficos eran la forma directa, es decir, no lingüísticamente mediada y no discursiva, de codificación del saber. Un texto clave de esta concepción de la escritura jeroglífica era el siguiente de Plotino:

> A mi parecer, los sabios egipcios daban muestras o de una inteligencia perfecta o de un instinto maravilloso, pues para exponer su sabiduría empleaban no la escritura alfabética, que dispone las palabras y los enunciados unos tras otros e imita los sonidos y la pronunciación de las frases, sino que se servían de una escritura a base de imágenes; ellos grababan imágenes en sus templos, cada una de las cuales era un signo para una cosa o un hecho determinados: y de ese modo, creo, ponían de manifiesto que allí arriba [donde están los dioses] no se da ningún entendimiento discursivo, sino que cada imagen reproduce un contenido de ciencia y de sabiduría, mostrando las cosas en un único acto sin pensamiento discursivo. Luego, el contenido es despegado de la imagen, se le dan palabras y se le encuentra la razón de por qué es así y no de otro modo[12].

Marsilio Ficino ilustró este pasaje con el siguiente ejemplo célebre, que encontró en Horápolo y en Clemente de Alejandría:

10 *Cfr.* al respecto A. Assmann, *Die Legitimität der Fiktion*; Umberto Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, Múnich, 1994.

11 «The Egyptian hieroglyphics were figures not answering to sounds or words, but immediately representing the objects and conceptions of the mind»; Cudworth, *The True Intellectual System* (nota 15), 316.

12 Plotino, Enéada V, 8,6. *Plotins Schriften*, Band III, Hamburgo, 1964, 49.

> La forma discursiva del concepto «tiempo» es en nosotros complicada y oscilante; así cuando decimos, por ejemplo, que «el tiempo pasa, y después de seguir un determinado curso, el final se enlaza con el principio». El egipcio, sin embargo, recoge todo este discurso en la imagen de una serpiente que se muerde la cola[13].

«Pues al utilizar los egipcios un alfabeto referido a cosas, y no a palabras», escribía Sir Thomas Browne en la primera mitad del siglo XVII, «podían mediante esas imágenes expresar sus pensamientos en la escritura y el lenguaje de la naturaleza misma». Una escritura de las cosas en vez de una escritura del lenguaje —esto parecía «la mejor solución a la confusión babilónica de las lenguas»—[14].

Tal es el trasfondo filosófico de la jeroglífica y la emblemática, que dominó el arte desde el siglo XVI al XVIII.

La traducción por Marsilio Ficino del *Corpus Hermeticum* fue el punto de partida del discurso hermético-neoplatónico, que debe ser distinguido del discurso jeroglífico, aunque algunos autores de esta primitiva egiptología, como Athanasius Kircher o William Warburton, juntaran ambos discursos. Las estaciones más importantes de la tradición hermética son Giordano Bruno, Agrippa de Nettesheim, Jacob Böhme, Robert Fludd, los «platónicos de Cambridge» (Henry Moore y Ralph Cudworth[15] entre otros) e Isaac Casaubon, quien en 1614 «desenmascaró» el *Corpus Hermeticum* como falsificación cristiana. También esta tradición puede considerarse bien investigada en determinados aspectos[16].

13 Marsilio Ficino, *Opera omnia*, ed. de P.O. Kristeller, 1968, citado en Dieckmann, *Hieroglyphics*, 37.

14 Sir Thomas Browne, *Pseudodoxia Epidemica* III, cit. en Dieckmann, 113.

15 R. Cudworth, *The true Intellectual System of the Universe: the first part, wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is confuted and its Impossibility demonstrated*, 1.ª ed., London, 1678; 2.ª ed., Londres, 1743. *Systema intellectuale huius mundi*, Cambridge, 1678, 1680. La traducción latina por Mosheim de la edición inglesa de 1678 complementaba las notas, y apareció en Jena en 1733 (2.ª ed., Leiden, 1773). En ella se basa la edición londinense de 1743. Es lástima que la reimpresión de Olms, Hildesheim, 1977, se base en la primera edición londinense de 1678, y no en la mucho más aprovechable de 1743.

16 *Cfr.* en especial Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago y Londres, 1964. Del mismo autor, *The Rosicrucian Enlightenment*, Londres, 1972; I. Merkel y A.G. Debus (eds.), *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Folger Books, Washington/Londres/Toronto, 1988; A. Faivre (ed.), *Présence d'Hermès Trismégiste*, Cahiers de l'Hermétisme, Paris, 1988.

Hasta ahora ha permanecido ignorado el hecho de que también en la investigación humanista de la tradición bíblica, es decir, en los círculos hebraístas y humanistas[17], hubo una ocupación científica con Egipto cuya significación para la egiptomanía del siglo XVIII y el nacimiento de la egiptología moderna fue mucho mayor que los discursos, por entonces ya exangües, sobre los jeroglíficos y el hermetismo. Por eso quisiera detenerme un poco en esta fase del redescubrimiento y la reinvención de Egipto[18]. Los hebraístas se interesaban por Egipto en su esfuerzo por entender mejor los textos bíblicos y su contexto histórico. También aquí hay que mencionar al incansable Athanasius Kircher, así como a los hebraístas John Selden, Samuel Bochart[19], John Marsham[20] y especialmente John Spencer, cuya obra en tres tomos sobre las leyes de los rituales hebreos puede considerarse el primer trabajo histórico y sistemático acerca de la religión del antiguo Egipto hecho sobre la base de un análisis histórico-crítico de las literaturas bíblica, patrística, antigua-pagana y judía[21]. Esta aproximación al antiguo Egipto, que se inicia en la segunda mitad del siglo XVII, estuvo guiada por la cuestión, muy propia de la historia y la teoría de la religión, relativa a la relación entre religión revelada y religión natural, y, por ende, al significado de Egipto para la religión revelada de Moisés. Recordando un verso de la Biblia que habla de la educación egipcia de Moisés (Hechos, 7, 22: «Así aprendió Moisés toda la sabiduría de los egipcios»), se preguntaba por la influencia que la educación egipcia de Moisés habría ejercido sobre su posterior legislación. Spencer se interesó sobre todo por los ritos egipcios que habrían constituido el trasfondo de las leyes de Moisés sobre los ritos. Otros se planteaban principalmente la cuestión de la educación, o iniciación, teológica de Moisés. Que la religión del antiguo Egipto era una religión mistérica, se daba por sobreenten-

17 *Cfr.*, sobre esta rama del humanismo, en especial Frank E. Manuel, *The Broken Staff. Judaism through Christian Eyes*, Cambridge, Mass., 1992.

18 Me apoyo aquí en los resultados de una investigación que se publicará con el título de *Moses the Egyptian. An Essay in Mnemohistory* (Cambridge, Mass., 1996).

19 Bochart Samuel, *Hierozoicon, sive, bipertitum opus De animalibus Sacra Scriptura...*, Londres, 1663.

20 Marsham, John, *Canon chronicus aegyptiacus, hebraicus, graecus*, Londres, 1672.

21 John Spencer, *De Legibus Hebraicorum Ritualibus et Earum Rationibus Libri Tres*, Cambridge, 1685, La Haya, 1686. Sobre Spencer, v. en especial Francis Schmidt, «Des inepties tolérables. La raison des rites de John Spencer (1685) à W. robertson Smith (1889)», en *Arch. de Sc. soc. des Rel.*, 1994, 85 (enero-marzo), 121-136.

dido. La imagen negativa de Egipto –idolatría, zoolatría, magia y superstición– quedaba para la religión popular egipcia, y la positiva para la religión de los iniciados, que, sobre la base del neoplatonismo y el *Corpus Hermeticum*, se concebía como un monoteísmo. Fue en el siglo XVII, y en el contexto de este discurso, cuando se acuñaron los términos monoteísmo y politeísmo.

Spencer se empeñó en probar que prácticamente todas las leyes, ritos e instituciones que Moisés estableció procedían de Egipto. Aunque Spencer apuntaba mucho más lejos, es asombroso cuánto de la cultura y la religión del antiguo Egipto pudo exhibir en el marco de su proyecto basándose en las fuentes bíblicas, antiguas, patrísticas y rabínicas que logró reunir. Ralph Cudworth, Professor Regius de hebreo en Cambridge en la misma época que Spencer y amigo de éste, completó el cuadro de los rituales egipcios de Spencer con una reconstrucción de la teología egipcia que influyó quizá aún más en el siglo XVIII. Cudworth rehabilitó el *Corpus Hermeticum* mostrando que Casaubon había cometido el error de tomar como uno solo los 16 libros de que aquél consta, y de extender sus observaciones crítico-textuales, que en todo caso suponen una datación posterior para tres de los 16 libros, a todo el Corpus. En realidad se trataba, según Cudworth, de una auténtica tradición con sus adiciones posteriores. Cudworth quiso hacer una refutación del ateísmo demostrando que todas las religiones (incluido el propio ateísmo) suponen un determinado concepto de Dios –la idea de un Ser Supremo– que, siendo común a todas, hay que reconocer como un concepto verdadero. Los egipcios eran en este contexto de especial importancia, dado que su cultura era la más antigua, y lo más antiguo era lo más próximo a la verdad. Cudworth redujo las distintas fórmulas teológicas del *Corpus Hermeticum* al concepto de unidad universal o *Hen kai pan*.

En el siglo XVIII fue sobre todo William Warburton quien, en su obra en nueve tomos *The Divine Legation of Moses*[22], amplió los descubrimientos y las tesis de Spencer y de Cudworth. Warburton proyectó la reconstrucción más impresionante, con diferencia, de la religión

22 *The Divine Legation of Moses Demonstrated from the Principles of a Religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation*, en nueve libros, Londres, 1738-1741, 2.ª ed., 1742, reimp., 1778. La reimpresión en Hildesheim, 1974, sigue la edición de 1778. El libro de Warburton fue traducido al alemán por Joh. Christian Schmidt, y apareció con el título de *William Warburtons Göttliche Sendung Mosis. Aus den Grundsätzen der Deisten erwiesen*, 1751-1753, en Frankfurt y Leipzig.

egipcia como religión mistérica, y caracterizó su teología secreta como veneración de un único, y anónimo, Ser Supremo, en cuya caracterización no era difícil reconocer la *natura naturans* de Spinoza[23]. 30 años antes, John Toland había presentado a Moisés, en su breve y elegantemente escrito tratado titulado *Origines Iudaicae*, como un sacerdote egipcio ilustrado que, como príncipe además del nomo de Gessén, estaba iniciado en los misterios egipcios y, habiendo llegado a una concepción «spinozista» de la divinidad[24], salió de Egipto con los hebreos asentados en su provincia para realizar su visión de la religión verdadera. En esta reconstrucción, Toland se aproximó de manera asombrosa a la tesis de Sigmund Freud, cuyo libro *El hombre Moisés y la religión monoteísta* (1939) representa, junto con las novelas de José de Thomas Mann, la última y más importante aportación a este discurso sobre Egipto apoyado en la Biblia.

John Toland tuvo parte, con su tesis, en el nacimiento de la masonería, la cual se constituyó hacia 1700 en Londres e hizo de esta concepción «spinozista» de la religión mistérica egipcia parte de sus propios misterios. De la abundante literatura francmasona sobre Egipto quiero destacar aquí solamente dos obras especialmente influyentes. Una es el tratado *Sobre los misterios de Egipto*, de Ignaz von Born, venerable de la logia *Zum wahren Eintracht [Hacia la verdadera concordia]* de Viena, a la que pertenecieron Mozart y Haydn[25]. Von Born ofrece una exposición de la cultura y la religión egipcias en buena parte basada en Diodoro (y, con él, en Hecateo de Abdera). La otra, bastante más importante, es el tratado titulado *Los misterios hebreos o la francmasonería religiosa más antigua* (Leipzig, 1788), de Br[uder] D[ecius] (Hermano Decio). Tras este nombre de iluminado se ocultaba el filósofo Karl Leonhard Reinhold, quien antes de 1787 había pertenecido a la logia de Ignaz von Born en Viena, y después se trasladó a

23 Ello es particularmente evidente en el poema de Erasmus Darwin (abuelo de Charles Darwin) «The Temple of Nature» (1803), enteramente basado en la reconstrucción por Warburton de la religión mistérica egipcia como religión de la naturaleza. *Cfr.* a este respecto Irwin Primer, «Erasmus Darwin's *Temple of Nature*: Progress, Evolution, and the Eleusian Mysteries», en *Journal of the History of Ideas*, vol. XXV, Enero-Marzo 1964, N.º. 1, 58-76.

24 John Toland, *Origines Iudaicae*, Londres, 1709, 118: *Mosem enimvero fuisse Pantheistam, sive, ut cum recentioribus loquar, Spinosistam, incunctanter affirmat in isto loco Strabo*. El librito de Toland es un comentario al informe de Estrabón sobre Moisés.

25 I[gnaz] v[on] B[orn] M[eister] v[om] St[uhl], *Die Mysterien der Aegypter*, Journal für Freymaurer 1, Viena, 1784, 17-132.

Jena para ocupar un puesto de profesor de filosofía[26]. En el tratado de Born se inspiraron la ópera de Mozart y Schikanender *La flauta mágica* (1791), la obra de Reinhold y la balada de Schiller *La imagen velada de Sais* (1795), además de su artículo *La misión de Moisés* (1790)[27]. Born apoyaba su concepción de la teología mistérica egipcia sobre todo en *De mysteriis Aegyptiorum*, de Yámblico, y Reinhold la suya en *De Iside et Osiride*, de Plutarco. Ambos convergían en la idea de un monoteísmo original no basado en ninguna revelación, sino en la razón. Ambos habían leído la exposición que hizo Warburton de la religión mistérica egipcia, y Reinhold conocía además la derivación que hizo Spencer de las leyes rituales judías a partir de las egipcias.

Sin mencionar el nombre de Spinoza, la reconstrucción por Reinhold de los misterios egipcios conducía a la identificación de Dios y naturaleza. *Deus sive natura*, una fórmula que en Reinhold se transformaba en *Jehova sive Isis*. Ambos nombres divinos los reducía Reinhold al mismo concepto de un Ser Universal. «Jehová» significa según Éx., 3,14, en la versión de los Setenta, «Yo soy el ser» *(ego eimi ho ôn*, traducción griega de *ehjeh ascher ehjeh)*, e Isis es, según la inscripción de Sais, transmitida por Plutarco y Proclo, «Yo soy todo lo que fue, es y será». El añadido «Ningún mortal ha levantado mi velo» se interpretaba generalmente desde el concepto, muy actual en aquella época, de los secretos de la naturaleza *(secreta naturae)*. La imagen de la Isis velada o que se desvela era una motivo favorito en las portadas de los libros de historia natural[28]. Isis aparecía generalmente identificada con la naturaleza.

Moisés no había hecho más que traducir al hebreo la idea de Dios, a cuyo conocimiento había llegado en el último grado de su iniciación. El Dios de Moisés no era, pues, otro que el Ser universal, creador y conservador de todas las cosas, cuyo velo nadie levanta. Sabemos que, en la época en que redactó su obra, Reinhold se había

26 Sobre Reinhold, v. Gerhard W. Fuchs, *Karl Leonhard Reinhold - Illuminat und Philosoph*, Frankfurt a.M./Berlín/Berna/Nueva York/París/Viena, 1994. Curiosamente, el estudio no cita ni una palabra del libro fascinante de Reinhold, aunque da abundante material valioso sobre las circunstancias de su redacción.

27 Reinhold estaba casado con la hija de Wieland, Sophie. Schiller era amigos de ambos. Reinhold recomendó encarecidamente a Schiller la lectura de Kant.

28 P. Hadot, *Zur Idee des Naturgeheimnisses. Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen 'Ideen zu einer Geographie der Pflanzen'*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse Abh. 8, Wiesbaden, 1982.

propuesto escribir un libro sobre Spinoza[29]. No era el único que había puesto en conexión la religión egipcia con la doctrina de Spinoza. P.A. d'Origny defendió en su libro *L'Egypte ancienne* (1762) a la religión egipcia de la acusación de ateísmo o materialismo, remitiéndose en este contexto a Spinoza: «Si bastara con fabricarse una quimera de la divinidad para no ser ateo, los egipcios, que veneraban la naturaleza en general, y las figuras de sus siete grandes dioses inmortales y sus numerosos dioses terrenales y zoomorfos en particular, no eran ateos; pero si, en cambio, hubiera que considerar como tales a los que, como Spinoza, sólo reconocen como divinidad a la naturaleza, o al poder que obra en todos los seres de la naturaleza, sin duda lo eran los egipcios en general»[30].

Pero de ese modo se creía encontrar en la religión egipcia aquellas ideas que en el siglo XVIII representaban los objetivos más debatidos de la Ilustración, y que en la Revolución Francesa se convirtieron en religión estatal. Se concebía la religión egipcia —no la del pueblo, sino la de los iniciados— como una religión de la razón y de la naturaleza, y el conocimiento de que los egipcios llegaron sin revelación alguna, sólo guiados por la razón, al mismo concepto de la divinidad que Spinoza y que Moisés (bien entendido), ofrecía el argumento más poderoso contra la pretensión de las religiones reveladas de ser las depositarias exclusivas de la verdad. Los egipcios mantuvieron esta religión en secreto porque sólo los espíritus más fuertes eran capaces de soportar esta verdad. Los francmasones podían comprender mejor esto, pues como redescubridores de esta verdad hubieron de constituir igualmente una sociedad secreta. La idea que el siglo XVIII tenía de Egipto, con sus iniciados que anticipaban las valientes ideas de Spinoza y sus sacerdotes que entretenían e intimidaban al pueblo con demonios zooformos, reyes y héroes divinizados y ceremonias pomposas, era como un espejo en el que se miraba la sociedad del Antiguo Régimen.

Esta imagen de Egipto no era privativa de tradiciones ocultas y sociedades secretas. La encontramos en la descripción que hace Voltaire de los ritos egipcios, y el artículo de Schiller sobre la misión de Moisés la difundió en todo el mundo culto. Sobre el escritorio de Beethoven se encontró, enmarcada bajo un cristal, una hoja en la que

29 Fuchs, *op. cit.*, p. 155, nota 115.
30 P.A. d'Origny, *L'Égypte ancienne*, París, 1762, 195, según Syndram, 322, n. 179.

el músico había escrito con su propia mano tres frases del artículo de Schiller para tenerlas siempre a la vista como la expresión más sublime de lo divino:

> Soy lo que existe
> Soy todo lo que es, lo que fue y lo que será, ningún hombre mortal ha levantado mi velo
> Él es solamente de sí mismo, y a este Único deben su existencia todas las cosas[31]

Se trata de las dos «inscripciones de Sais», que ya Voltaire había duplicado por razones para mí desconocidas[32]: Plutarco y Proclo transmitieron sólo la segunda; lo demás es un verso de un himno órfico que transmiten Clemente de Alejandría y Eusebio como enseñanza iniciática egipcia sobre el Supremo y que ya en Warburton ocupa un lugar central. Estas frases eran a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX de dominio público entre los personas cultas. Ellas expresaban el credo en un consenso tolerante capaz de reunir a todas las religiones y corrientes filosóficas y –lo más importante en nuestro contexto– sintetizaban la sabiduría egipcia.

Expresión de la sabiduría del antiguo Egipto y quintaesencia del spinozismo era también la fórmula que Lessing dejó escrita en un libro de visitas el 15 de agosto de 1780, poco antes de su muerte: «Hen kai Pan», «Uno y Todo», o «El Todo-Uno»[33]. El misterio de esta fórmula lo desveló Jacobi en su libro *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelsohn*, publicado en 1785. En una conversación sobre el *Prometeo* de Goethe, Lessing había exclamado: «Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no me dicen nada. ¡Hen kai Pan! No sabría decir otra cosa»[34]. Cierto que sólo se

31 Beethoven conoció el artículo de Schiller lo más tarde por Matthias Artaria, que le preguntó en su libro de conversaciones: «¿Ha leído usted 'Sobre la misión de Moisés' de Schiller?»; *cfr.* Maynard Solomon, *Beethoven Essays*, Cambridge, Mass., 1988, 347, n. 24. *Cfr.* también E. Graefe, «Beethoven und die ägyptische Weisheit», en *Göttinger Miszellen* 2, 19-21.

32 De rites égyptiens, en *Essay sur les moeurs des peuples* XXII (Oeuvres de Voltaire, ed. M. Beuchot, París, 1829, vol. XV, 102-106).

33 H. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pamtheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlín, 1916; *cfr.* H. Folkers, «Das immanente Ensoph. Der Kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling», en E. Goodman-Thau, G. Mattenklott, y Chr. Schulte (eds.), *Kabbalah und Romantik*, Tubinga, 1994, 71-96.

34 F. Mauthner (ed.), *Jacobis Spinoza Büchlein nebst Replik und Duplik*, Múnich, 1912, 65-66.

hablaba de Spinoza, y no de Egipto. ¿Pero no había empleado Cudworth toda su erudición para mostrar que la quintaesencia de la religión egipcia era ese *Hen kai pan*? Sin duda Lessing había tomado esta fórmula directa o indirectamente de Cudworth, cuyo *The Intellectual System* no dejó de ser reeditado durante el siglo XVIII, también en Alemania, siendo uno de los libros más famosos de su tiempo[35]. Si este «Hen kai pan», o «Uno y Todo», estaba en todas las bocas después de la publicación de Jacobi –lo encontramos en Goethe, Herder, Hamann, Hölderlin, Schelling, Hegel y Coleridge, por citar sólo algunos nombres[36]– hemos de suponer que junto a él estaba también presente la imagen del antiguo Egipto. Entre las dos impugnaciones de la época, la del ateísmo racionalista y la del pietismo irracionalista, esta visión de Egipto (*sive* de Spinoza) era el norte de una religión que conciliaba naturaleza y revelación.

No es que en esta visión sublime de Egipto hubieran quedado en el olvido aspectos tan sorprendentes como los cocodrilos sagrados. La imagen de Egipto de esta época era de lo más ambivalente, y esta ambivalencia no era un motivo menor de la fascinación del siglo XVIII por Egipto. La repugnancia que se mezclaba con la admiración de Egipto era en parte intelectual y en parte estético. La repugnancia intelectual (si se quiere emplear un término tan fuerte) lo era por una religión que hacía de la verdad un secreto rigurosamente guardado por un pequeño grupo de iniciados. No todos podían tener hacia este aspecto la misma comprensión que los masones, iluminados, rosacruces y otros miembros de sociedades secretas, igualmente convencidos de que en este mundo la verdad sólo podía sobrevivir protegida por el secreto. Los críticos pensaban que las bagatelas secretas de los sacerdotes no beneficiaban a la verdad, sino a ellos mismos y a las instituciones del Estado por ellos protegidas. A ellos aplicaron la idea de la «doble doctrina» –una para el pueblo, otra para los iniciados– combinada con el reproche del «engaño clerical», *la trahison des clercs*, y el clero egipcio era como un espejo ante el cual aquellos críticos –Fontenelle, Diderot, Voltaire, Rousseau– ponían a la Iglesia de su época[37]. Es interesante el hecho de que ni la

35 Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*.

36 Sobre Hölderlin y Cudworth, *cfr.* U. Hölscher, *Empedokles und Hölderlin*, Frankfurt a.M., 1965, 49 m., nota 116.

37 *Cfr.* al respecto Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Mass., 1959.

influyente Historia Universal de Bossuet, del año 1681, ni la quizá más influyente novela de Egipto del abate Jean Terrasson *Sethos* (1731)[38], ambas basadas en la visión de Egipto de Diodoro, dijeran una sola palabra sobre el culto egipcio de los animales y todo lo que la edad ilustrada asociaba a esta práctica.

A estas tres tradiciones del discurso sobre Egipto, la jeroglífica, la hermética y la deísta, que se concentraban especialmente en la imagen de Egipto como recuerdo, se añadió en el curso del siglo XVIII una cuarta que se concentrada en las huellas. En las tres primeras tradiciones, el arte y la arquitectura de Egipto habían jugado un papel asombrosamente ínfimo —aunque también aquí constituyó una excepción Athanasius Kircher, que con su colección sistemática de *aegyptiaca* hallados en Roma puso la primera piedra de la colección vaticana—. Las informaciones que sobre Egipto daban los viajeros no contenían ninguna noticia precisa de los monumentos. Esta situación cambió drásticamente a medidados del siglo XVIII. Desde entonces no sólo los historiadores, teólogos, filósofos, filólogos y artistas, sino también los «anticuarios» se interesarán por Egipto[39]. Asombrosamente, este cambio radical de paradigma sólo en último lugar se hizo cargo del antiguo Egipto. Las informaciones de los viajes de Pococke y Norden fueron las primeras en incluir descripciones y dibujos de monumentos y obras plásticas que satisfacían las exigencias del anticuarismo[40]. Siguieron los libros ilustrados con reproducciones de obras de arte egipcias, como los de Bernhard de Montfaucon[41] y, sobre todo, los del conde de Caylus[42]. Sólo ahora empezaba la egiptología de esta época a datar, coleccionar e investigar las huellas de forma sistemática. La cultura egipcia iba haciéndose visible no sólo en el sentido espiritual, sino también en el sentido óptico, y fue esta nueva visibilidad la que dio origen a las corrientes del arte y la arqui-

38 Jacques-Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle. Première partie: depuis le commencement du monde jusqu'à l'empire de Charlemagne* (1681), París, 1744. [Abbé Jean Terrasson], *Sethos, histoire ou vie, tirée des monuments, Anecdotes de l'ancienne Égypte; ouvrage dans lequel on trouve la description des imitations aux Mystères Égyptiens, traduit d'un manuscrit Grec*, París, 1731, nouvelle édition 1767.

39 *Cfr. supra*, pp. 10 s.

40 Richard Pococke, *A Description of the East*, 2 tomos, Londres, 1743-1745. Frederic Ludwig Norden, *Voyage d'Egypte et de Nubie*, 2 tomos, Copenhague, 1755.

41 *L'Antiquité expliquée et representée en figure*, 10 tomos, París, 1719-1724.

42 Anne Claude Philippe Comte de Caylus, *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*, 7 tomos, París, 1752-1767.

tectura de fines del siglo XVIII y de todo el siglo XIX descritas mediante términos como «egiptomanía» o «egyptian revival»[43]. La más consecuente de las empresas anticuarias en punto a la investigación de huellas estuvo asociada a la expedición napoleónica a Egipto (1798), y sus resultados, obtenidos en el período de 1809-1828, fueron publicados en los 26 lujosos tomos de la *Description de l'Egypte*[44].

Con esta obra suele hacerse comenzar la historia de la egiptología moderna. Y, en efecto, la egiptología moderna es la victoria del anticuarismo sobre la imagen de Egipto que, como recuerdo, había arraigado en la memoria cultural de Occidente, y en el contexto de la fascinación por los jeroglíficos, la tradición hermética y la búsqueda «deísta» de una religión natural adquirido un poder de irradiación que se extendía a todos los dominios de la vida cultural. Todo esto fue arrojado por la borda como un cúmulo de errores cuando se empezó a interrogar a los monumentos mismos y, tras el desciframiento de los jeroglíficos por François Champollion en 1822, se consiguió que las fuentes mismas hablaran. La única continuidad entre la visión de Egipto de fines del XVIII y la egiptología moderna era la que establecía la búsqueda de un monoteísmo egipcio, fuera en la forma de un monoteísmo esotérico, que nunca dejaba de aparecer en publicaciones de destacados científicos franceses, o en la forma de un monoteísmo originario, como el que defendía especialmente Hermann Junker[45], hasta que en 1971 la crítica tan fundada como implacable de Erik Hornung puso fin a estos últimos ecos del sueño egipcio del siglo XVIII[46].

La oposición entre las visiones de Egipto de la egiptología premoderna y la moderna estriba, por una parte, en el rechazo de los testi-

43 *Cfr.* al respecto, J.S. Curl, *The Egyptian Revival. An introductory study of a recurring theme in the history of taste*, Londres, 1982; Nicolaus Pevsner y Susan Lang, «The Egyptian Revival», en N. Pevsner, *Studies in Art, Architecture, Design*, Nueva York, 1968, 213-235; F. Werner, *Ägyptenrezeption in der europäischen Architektur des 19. Jahrhunderts*, Weimar, 1994; Dirk Syndram, *Ägypten-Faszination. Untersuchungen zum Ägyptenbild des europäischen Klassizismus bis 1800*, Frankfurt a.M./Berna/Nueva York/París, 1990 (bibliografía).

44 *Description de l'Égypte, ou, Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expedition de l'armée française*, publiée par l'ordres de Sa Majesté l'empereur Napoleon le Grand, París 1809-1829.

45 La teoría del monoteísmo originario, que se remonta a los deístas del siglo XVII, intentó demostrarla el padre Wilhelm Schmidt en *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 tomos, Münster, 1926-1949, con los medios de la etnología. En esta línea se halla la interpretación por Hermann Junker de lo «Grande».

46 Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt, 1971 [ed. cast.: *El uno y los múltiples: concepciones egipcias de la divinidad*, Trotta, 1999].

monios bíblicos, griegos, latinos y otros sobre la cultura egipcia, cuyo valor como fuentes se redujo considerablemente ante la abundancia de testimonios egipcios, y, por otra, en una abstinencia interpretativa que, si hemos de creer a Momigliano, distinguía ya al anticuarismo de los siglos XVI a XVIII y que el positivismo de los siglos XIX y XX elevó a principio. Hoy sabemos infinitamente más de Egipto que sus conocedores del siglo XVIII, pero con este saber tenemos infinitamente menos que hacer. Pero poco a poco se deja notar, junto a la fijación anticuaria de las huellas, cuyos méritos nadie pondrá en duda, cierta voluntad de entablar un diálogo con los «mensajes» de la cultura egipcia, ahora nuevamente legibles, que vuelve a hacer de ellos objeto de nuestra memoria cultural.

SIGLAS

ASAE	Annales du Service des Antiquités Égyptiennes
ÄHG	Jan Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zúrich, 1975
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
BiOr	Bibliotheca Orientalis, Leiden
BSFE	Bulletin de la Société Française d'Égyptologie
CdE	Chronique d'Égypte
CT	A. de Buck, The Egyptian Coffin Texts, 7 tomos, Chicago, 1935-1961
GM	Göttinger Miszellen
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JSSEA	Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities (Toronto)
KÄT	Kleine Ägyptische Texte, Wiesbaden
KRI	Kenneth A. Kitchen, Ramesside Inscriptions, 7 tomos, Oxford, 1968 ss.
LÄ	W. Helck y E. Otto (luego W. Westendorf), Lexikon der Ägyptologie, 6 tomos, Wiesbaden, 1972-87
MÄS	Münchner Ägyptologische Studien
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abt. Kairo

OBO	Orbis Biblicus et Orientalis, Friburgo-Gótinga
OMRO	Oudheidkundige Mededelingen van het Rijksmuseum van Oudheiden te Leiden
PT	Kurt Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte, 4 tomos, Leipzig, 1908-1922
RdE	Revue d'Égyptologie
SAK	Studien zur Altägyptischen Kultur
SPAW	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften
SSAW	Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften
Urk I	Kurt Sethe, Urkunden des Alten Reichs, Leipzig, 2.ª ed., 1933
Urk IV	Kurt Sethe, Urkunden der 18. Dynastie, reimp. de la 2.ª ed., Berlín y Graz, 1961
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

TABLA CRONOLÓGICA

Naqada I		4500 – 3900
Naqada II		3900 – 3500
Naqada III		3500 – 3300
Dinastía 0		3300 – 3100
	Ni-Hor	
	Hat-Hor	
	Iri-Hor	
	Ka/Sechem	
	Hor Narmer	
	Escorpión	

Dinastías Tinitas (Período Arcaica) 3100 – 2670

I[a] Dinastía		3100 – 2820
	Hor-Aha	
	Atoti	
	Djer	
	Merneith	
	Wadj (Djet)	
	Dewen	
	Anedjib	
	Semerchet	
	Qa'a	
II[a] Dinastía		2820 – 2670
	Hetepsejemui	
	Nebre (Raneb)	

Ninetjer
Wenegnebti
Sened
Sechemib
Seth Peribsen
Neferkare
Neferkasokar
Hudjefa I
Horus-Seth Jasejemui

Reino Antiguo 2670 – 2150

IIIª Dinastía 2670 – 2600

Sanajt Nebka
Netjerchet Djoser
Sechemchet Djoser-Teti
Hudjefa II
Chaba
Kadedjet Huni

IVª Dinastía 2600 – 2450

Snefru
Keops
Djedefre
Kefrén
Bicheris
Micerinos
Schepseskaf

Vª Dinastía 2450 – 2345

Userkaf
Sahure
Neferirkare
Schepseskare
Neferefre
Niuserre
Menkauhor
Djedkare
Unas

VI^a Dinastía		2450 – 2345
	Teti	
	Userkare	
	Pepi I. Merire	
	Merenre I	
	Pepi II. Neferkare	
	Merenre II	
	Nitokris	

Primer Período Intermedio 2150 – 2040

VII^a Dinastía	«Anarquía»	
VIII^a Dinastía		2150 – 2040
	17 – 25 Reyes	

IX^a – X^a Dinastía	**XI^a Dinastía**	2150 – 2040
Heracleópolis	Tebas	
9 – 15 Reyes		
Kheti		
Kheti-Meriibre		
Kheti Nebkaure	Principe Antef.	
Kheti	Mentuhotep I	
Merikare	Antef I	
	Antef II	
	Antef III	

Reino Medio 2040 – 1650

XI^a Dinastía	después de la unificación (2040)	
	Mentuhotep II. Nebhepetre	
	Mentuhotep III. Seanchkare	
	Mentuhotep IV. Nebtauire	
XII^a Dinastía		1994 – 1781
	Amenenhat I	1994 – 1964
	Sesostris I	1974 – 1929
	Amenenhat II	1932 – 1898

	Sesostris II	1900 – 1881
	Sesostris III	1881 – 1842
	Amenenhat III	1842 – 1794
	Amenenhat IV	1798 – 1785
	Nefrusobek (Reina)	1785 – 1781
XIII[a] Dinastía		1781 – 1650
47 – 62 Reyes		

Segundo Período Intermedio 1650 – 1550

XIV[a] Dinastía		1710 – 1650
XV[a] Dinastía	(«Hiksos Mayores»)	1650 – 1540
	Salitis	
	Scheschi	
	Ja'qobher	
	Chajan	
	Apopis	
	Chamdi	
XVI[a] Dinastía	(«Hiksos Menores»)	1650 – 1550
XVII[a] Dinastía		1650 – 1550
	Reyes tebanos:	
	Seqenenre Ta'c	
	Kamose	

Reino Nuevo 1550 – 1070

XVIII[a] Dinastía		1550 – 1295
	Ahmosis	1550 – 1295
	Amenofis	1552 – 1526
	Tutmosis I	1526 – 1506
	Tutmosis II	1506 – 1493
	Tutmosis III	1479 – 1423
	Hatshepsut	1478 – 1458
	Amenofis II	1425 – 1401

Tutmosis IV	1401 – 1390
Amenofis III	1390 – 1352
Amenofis IV/Ajenatón	1352 – 1338
Smenjare	1338 – 1336
Tutankhamón	1336 – 1327
Ay	1327 – 1323
Horemheb	1323 – 1295

Tiempos Ramésidas

XIX^a Dinastía		1295 – 1188
	Ramsés I	1295 – 1294
	Seti I	1294 – 1279
	Ramsés II	1279 – 1212
	Merneptah	1212 – 1202
	Amenmesse	1202 – 1199
	Seti II	1202 – 1196
	Siptah	1196 – 1190
	Tausret	1196 – 1188
XX^a Dinastía		1188 – 1069
	Sethnacht	1188 – 1186
	Ramsés III	1186 – 1154
	Ramsés IV	1154 – 1148
	Ramsés V	1148 – 1144
	Ramsés VI	1144 – 1136
	Ramsés VII	1136 – 1128
	Ramsés VIII	1128 – 1125
	Ramsés IX	1125 – 1107
	Ramsés X	1107 – 1098
	Ramsés XI	1098 – 1069

Tercer Período Intermedio

XXI^a Dinastía			1069 – 945
	Tanis	Tebas	
	Ramsés XI	Herihor	1080 – 1073
	Smendes	Pinudem	1069 – 1043
	Amenemnisu	Masaharta	1043 – 1039

	Psusennes I	Mencheperre	1039 – 993
	Amenemope	Smendes	993 – 978
	Orsokon el Grande	Pinudem II	978 – 959
	Siamun	Psusennes	
		Psusennes II	959 – 945
XXII[a] Dinastía			945 – 715
	Sheshonk I	Iuput	945
	Orsokon I	Sheshonk	924
	Sheshonk II	Smendes	890
	Takelot I	Iuwelot	
		Harsiese	889
	Orsokon II	Nimlot	874
	Takelot II	Orsokon	850

Poliarquía Libia

XXII[a] Dinastía	**XXIII[a] Dinastía** (en Leontópolis)	820 – 718
Sheshonk III	Pedubastis I	
	Orsokon III	825
Pimai	Takelot III	773
Sheshonk V	Rudamun	
	Iuput	767

Época Baja

XXV[a] Dinastía	**XXIV[a] Dinastía** (en Sais)	
760 – 656	730 – 712	
Kaschta		760 – 747
Piy (Pianki)		747 – 716
	Tefnachte	730 – 718
	Bochiris	718 – 712
Shabaka		716 – 702
Schabataka		702 – 690
	XXVI[a] Dinastía (en Sais)	
Taharqa		690 – 664
	Necao I	? – 664
Tantamani		664 – 656

XXVI[a] Dinastía (Tiempos saítas)	664 – 525
Psamético I	664 – 610
Necao II	610 – 595
Psamético II	595 – 589
Apries	589 – 570
Amasis	570 – 526
Psamético III	526 – 525
XXVII[a] Dinastía (Primera dominación persa)	
Cambises	525 – 522
Darío I	522 – 486
Jerjes I	486 – 465
Artajerjes	465 – 424
Darío II	424 – 405
Artajerjes II	405 – 359
XXVIII[a] – XXX Dinastía	
Amirteo	404 – 399
Neferites I	399 – 393
Psammuthis	393
Achoris	393 – 380
Neferites II	380
Nectanebo I	380 – 362
Tachos	362 – 360
Nectanebo II	360 – 343
Segunda dominación persa	
Artajerjes III	343 –338
Arses	338 – 336
Darío III	336 – 332
Chababash	333

Período grecorromana 332 a.C.– 395 d.C.

ÍNDICE

Prólogo 5

INTRODUCCIÓN. LA FORMA CON SENTIDO DE LA HISTORIA 9

1. Las arañas y las telas 10
Historia patente e historia oculta 10
Huellas, mensajes y recuerdos 14
2. La construcción cultural del tiempo 21
El cronotopo egipcio 21
Tiempo lineal y tiempo cíclico 23
3. La estructura dinástica como construcción de permanencia 30
La doctrina de las dos eternidades 30
La estructura dinástica como forma simbólica 31
Estado y tiempo 35

PARTE PRIMERA. PROTOHISTORIA Y REINO ANTIGUO: ESTADO Y TIEMPO 39

1. Los comienzos 41
Huellas 41
Mensajes: la semántica fundacional de la época de la unificación 48
Recuerdo: la mitomotórica del Estado egipcio 54
Anales y listas de reyes 54
El mito de Horus y Seth 57

2. El Reino Antiguo 63
Esquema histórico: el proceso del Reino Antiguo 63
Colonización, burocratización, demotización 63
Crisis y desmoronamiento 67
De funcionario a patrón 69
La época de las pirámides: la «edad de piedra» de la historia egipcia 71
Lenguaje y arquitectura 71
La «apertura de la piedra» y la semántica de lo pétreo 74
Signos y dioses 76
El simbolismo de la pirámide 77
El espacio sagrado como cronotopo 79
El mensaje de las tumbas 84
Del estilo al canon 84
Tumba, escritura e inmortalidad 87
Escritura y rito. La construcción litúrgica de la permanencia 94
Estado e inmortalidad 98

PARTE SEGUNDA. EL PRIMER PERÍODO INTERMEDIO: EL CAOS COMO RECUERDO POLÍTICO 103

1. Esquema histórico 104
2. Huellas 110
3. Mensajes 118
4. Recuerdos 133

PARTE TERCERA. EL REINO MEDIO: ESTADO AUTORITARIO Y CULTURA ESPIRITUAL 145

1. Esquema histórico 146
2. Estado, escritura y formación: un despotismo internamente iluminado 150
El nacimiento de la escuela 150
Sabiduría y formación 154
Solidaridad y memoria 158
Justicia conectiva 164
3. La politización de la justicia conectiva 168
La doctrina del corazón 168
Lealismo 171
La anunciación del reino faraónico 174

4. Ira y amor: la doble cara del poder y la retórica de la decisión 177
La ira justa como virtud política 177
Violencia y justicia 180
Política y magia 183
La idea del límite 189
Igualdad y justicia 191
5. La fundamentación de la justicia conectiva en el más allá: la idea del juicio de los muertos .. 196
El más allá como institución moral 196
Juicio de los muertos y modo de vivir 200
El juicio de los muertos en el Reino Medio 204
El juicio de los muertos como fundamentación de la justicia 210
6. Los dos mundos y el lenguaje de la desesperación .. 217
Doctrinas de los dos mundos 217
El diálogo entre el «alma» y el «yo» 220
7. Representación, mediación, el «mundo dividido» y el problema del mal 234
Teocracia representativa 234
Teodicea: construcciones del sentido a la vista del mal .. 241

PARTE CUARTA. EL REINO NUEVO: RELIGIÓN E IMPERIUM 247

1. Esquema histórico 249
2. El cosmoteísmo como forma del saber 257
El cosmos y las dimensiones del mundo de los dioses .. 257
Cosmohermenéutica: el sentido mítico del curso del sol 261
La nueva teología solar 267
3. La revolución de Ajenatón 269
La primera fundación de una religión en la historia de la humanidad 269
El Gran Himno 275
El trauma de Amarna 279
4. Piedad personal y teología de la voluntad 289
Interiorización de la divinidad 289
La fiesta como origen de la piedad personal 291
El dios como patrón: la piedad como lealtad al dios ... 295
La teologización de la justicia conectiva y la legibilidad de la historia 299

5. Ramsés II y la batalla de Qadesh 313
La semántica histórica de la guerra 313
El *affaire* Zannanza 316
La subida al poder de los militares 319
La batalla de Qadesh 322
Las manifestaciones del poder 333
6. Cambio estructural del pasado 341
La génesis del pasado en la ruptura de la tradición 341
El renacimiento ramésida 343
Clasicismo y carnaval 345
7. El ocaso del Reino Nuevo 352

PARTE QUINTA. TEOCRACIA, POLIARQUÍA Y ARCAÍSMO 357

1. Tanis y Tebas – la época de la división 360
División del gobierno, desdiferenciación de los poderes 360
Teocracia 375
2. La poliarquía libia y el reino de Napata 391
La poliarquía libia 391
El reino de Napata 396
La epopeya de Piye 402
3. Recuerdo y renovación. El renacimiento etíope y el renacimiento saíta 419
Esquema histórico 419
Recuperación y reinvención del pasado 423
El manifiesto menfita de Shabaka 432
El *annus mirabilis* de Taharqa 448
El culto del pasado 453

PARTE SEXTA. EGIPTO BAJO LOS PERSAS Y LOS GRIEGOS 457

1. Esquema histórico 458
2. La crónica demótica y el mesianismo político de la Época Baja 470
Alejandro Magno y el mito egipcio del rey salvador 470
Deuteronomismo y mesianismo: la Crónica demótica .. 472
El oráculo del cordero 476
El oráculo del alfarero 478
Deuteronomismo, mesianismo y visión apocalíptica 479
Nostalgia de la edad de oro 482

3. La construcción cultural del otro: trauma y fobia 486
La demonización de Seth 486
El refuerzo de las fronteras culturales 491
El mito de los leprosos 497
Rituales de execración y descripciones de caos 504
El sacerdocio como forma de vida 511
4. Uno y muchos: el cosmoteísmo monista 526
5. El cronotopo egipcio 533

FINAL. EGIPTO COMO HUELLA, MENSAJE Y RECUERDO 539

Siglas 558

Tabla cronológica 560

Índice 567

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no
comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o
traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar
como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).